فاتحه ٣٩ فاتحه ٣٣ فاتحه ٢٣ فاتحه ٢٤ فاتحه ١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على دين الاسلام وعلى توفيق الايمان والصلوة على محمد عليه السلام وعلى آله العظام واصحابه الكرام

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم ولما انزل الله تعالى الحكم على قلب الشيخ وكان انزاله مسببا عن الانزال على قلوبهم خص الحمد بانزال الحكم على قلوبهم لان هذا المطلع الحاوي للكمالات واعظمها قدرا ومنزلا بالنسبة اليه فيجب تخصيص الحمد به في اول كتابه وتخصيص الحكم والكلم بالحكم والانبياء المذكورين في الكتاب انسب من التعميم فاللام للعهد الا انه ههنا الابداع لقوله ولما اطلعني الله في سري على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر وهو الروح الكلي فلا يحتمل التنزيل فضلا عن ان يكون اوطا باحدية الطريق الامم انزالا لتسببه باتحاد الطريق المستقيم في اصل الدين وهو التصديق بما جاء من عند الله والعمل بمقتضاه اتحاد الاشخاص في الانواع واتحاد الانواع في الاجناس وبه يحصل الحب لله بين الناس الذي يوجب محبة الله اياهم التي توجب رحمة الله عليهم ولو لم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف والعداوة بينهم التي توجب عذاب الله عليهم فيستحقون عقابه فاحدية الطريق

اعظم

١

اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك خص الحمد بها من المقام الاقدم اي من المقام الاقدس عن شائبة الكثرة المراد تنزيه شان الحكم بابلغ النزاهة وان اختلفت الملل والنحل باختلاف الامم اي وان اختلف الدين والعقيدة في فروعات الاصل اختلافا مسببا من اختلاف الامم بعد اتفاقهم في الاصل وهذا الاختلاف ايضا نعمة عظيمة ورحمة واسعة لنا من الله تعالى وبه يرتفع المضايق ويحصل الوسعة في الطريق التي توجب استراحة الابدان والارواح لذلك خص الحمد به فالمراد بانزال الحكم ابداعه في قلوبهم روح الشريعة المختصة بهم متصفا بالاتحاد في الاصل والاختلاف في العوارض وصلى الله على ممد الهمم على قلوب الائمة بحسب استعداداتهم والتوجهات القلبية التي تبتني عليها جميع السعادات العلمية والعملية اي همة الرجال التي تقلع بها جبال النفسانية وتنجذب القلوب الى الله وتصل الى المقصود من خزائن الجود والكرم اخذ الرسول عم بقلبه من الخزائن الثلث الالهية الذاتية والاسمائية والصفاتية فيفيض على قلوبهم بلسانه الافصح بقدر استعداداتهم ومناسباتهم بالخزائن والمراد تنزيه الهمم وتقديسها بالقيل الاقوم اي بالكلام الابلغ الافصح الجامع بين

التشبيه والتنزيه على وجه الاعتدال بحيث لا يميل فيه
الى احد طرفيه وهو القرآن الكريم بالنسبة الى سائر
الكتب السماوية ثم كلام الرسول بالنسبة الى كلام
الانبياء من قبله فلا قصور في الامداد اصلا وانما
القصور لو كان لكان في استمداد الناس فهذا الا
مداد المخصوص اعظم سعادة ونعمة لنامى رسول
الله عم لذلك خص التصلية به فلا يحتمل ان يكون
اللام في الهمم للاستغراق محمد وآله وسلم يجوز
ان يعطف الآل على ممد الهمم فيخرج عن الامداد
وعلى محمد فيدخل فيه ورائه وكلا المعنيين حسن
لما فرغ عن الحمد والتصلية شرع في بيان سبب
التاليف وكيفيته كما هو داب المصنفين فقال
فاني رايت رسول الله في مبشرة اريتها في
العشر الاخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة
اى رؤيا صالحة لوجود شرايطها في رؤيتها بمحروسة
دمشق اشارة الى عزلته عن الخلق بحيث لا عوايق
له من الظاهر في هذا الزمان وبيده صلى الله عليه
وسلم خبر كتاب مبتدا اى هذا الكتاب مختص
بيد رسول الله عم بحيث لا يشترك فيه يد
غيره وهو اعظم كمالاته المختصة به المراد بيان
عظمة شان الكتاب وعلو قدره وتنزيهه عن

المتن

المتن الشيطاني باختصاصه واضافته الى يد
رسول الله في رؤيا صالحة فقال لي رسول الله عم
هذا كتاب فصوص الحكم اضافة المسمى الى اسمه
فسمى الكتاب الحسي باسم الكتاب المثالي لتطا
بقهما معنى من غير زيادة ولا نقصان خذه فيضه
عم والقاؤه ما في الكتاب على قلب الشيخ واخرج
به الى الناس امر بالافاضة ونظم المعاني والالفاظ
على الهيئة الماخوذة في الترتيب خالصا مخلصا
عن الاغراض النفسانية والتلبيسات الشيطانية
بعين ما وصل اليه يدل ذلك على ان كل ما ذكر قبل
الشروع في ابراز الفصوص ليس من عند نفسه و
تصرفاته بل هو داخل في الكتاب المعطى له من يد
رسول الله المشار اليه بقوله هذا فصوص الحكم
فيصدق على الكلام المذكور قبل الفصوص لانه
من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية
التي يدخلها التلبيس فيصدق هذا الكلام على نفسه
وعلى كل جزء من الكتاب الصوري الشهادي من
البسملة والحمدلة والتصلية وغير ذلك لذلك قال
فاول ما القاه المالك بالقاء المؤذن للارتباط
اشارة الى ان المذكور بعده متصل بما قبلها يعني
كل ذلك ظهر مني بامر الرسول والالقاء السبوحي

يتشفعون به علا للاخراج امراً للناس بالانتفاع
في صورة الاخبار وفيه من المبالغة ليس في الانشاء
فلامرنا بانتفاع الكتاب على الوجه الابلغ فقلت السمع
اخذه وقوله هذا الفيض منه والطاعة تلقيه
للامر فيها الشروع بحسن القبول ووعده الجميل
وهو الاخراج لله ولرسوله واولي الامر منا
كما امرنا تخصيص الطاعة بالمذكورين الجمع المطلق
اشارة الى ان طاعة احدهم عين طاعة الآخر
فلا اختلاف في اصل الطاعة لان الطاعة في الكل
للاحكام الالهية وعطف رسوله باظهار اللام
اشارة الى انه عم مرتبة الصفات فلا يستر
ذاته تعالى بل يظهر ويبقى الاحكام الالهية وعطف
اولي الامر باضمار اللام اشارة الى ان اولي الامر
مرتبة الافعال فالعطف اشارة الى ظهور الحق واحكامه
في مراتب افعاله والاضمار اشارة الى ستره فيها
ولما بين سبب حصوله في قلبه وهو فيضه عم
بقوله منه ولاخذه بقوله فقلت السمع والطاعة
والامر بالاخراج ليس من اسباب الوجود الذهني
بل من اسباب الوجود الخارجي فيكون الرسول
واعطاؤه مثله مقدمة كلية من الشكل الاول
والشيخ واخذه بقوله فقلت السمع والطاعة

مقدمة اخرى صغراه فيهدى المقدمتين النتيجة
اوجد الله تعالى روح هذا الكتاب في قلب الشيخ
شرع في بيانه سبب وجوده في الشهادة وكيفية
الاخراج على الوجه الذي امر فقال فحققت الامنية
تثبيت المطلوب وتصويره في ذهنه قبل الابراز
اليها واخلصت النية وجردت القصد والهمة
عن الاشتغال بالاغراض النفسانية سرا وعلانية
فهذه الاربعة التي كانت كالمقدمتين للشكل
الاول المنتجين للنتيجة الصادقة ايضا اوجد
الله تعالى هذا الكتاب المعطى له من يد رسول الله
عم في الشهادة فالغرض نزاهة الكتاب عن
التلبيس على الوجه الحق الابلغ ظاهرا وباطنا
في وجوده المثالي الذي في يد رسول الله عم
ووجوده العلمي ووجوده الشهادي فعلى هذا
لا يجوز اضافة الامنية الى الرسول عم والا يلزم
العدول عن الحقيقة الى المجاز بلا نكتة لانه
يستلزم تنافر الكلام وذلك من سوء الاخوانه
وهو مخل للفصاحة الى ابراز هذا الكتاب
الثابت في الخارج بتعبيري المؤيد بالاعتصام
من الكتاب الثابت المحقق في الذهني او في يد
رسول الله عم اي ترجمت وجوده الشهادي

من وجوده المثالي او الذهني كما جرى على رسول الله
من غير زيادة ولا نقصان ظاهر ولما ورد من
ظاهر كلامه ان يقال لم لا يجوز ان يكون كل منهما
او بعضا من تصفية الامنية وتخليص النية وتجريد
العقيدة والهمة من التصرفات الشيطانية في صورة
الحق ازال هذه الشبهة فقال وسألت الله ان
يجعلني فيه اي في هذا الكتاب وفي جميع احوالي
من الامور الدينية والدنياوية وتعميم السؤال
للمبالغة في التنزيه من عباده الذين ليس للشيطان
عليهم سلطان اي حجة وغلبة فالله تعالى اجاب
ما سأل عبده لقوله اجيب دعوة الداع اذا دعان
ولقوله ادعوني استجب لكم ولا يحتمل تسلط الشيطان
في عمله ببركة هذا السؤال الخالص المخلص لله تعالى
ولما ورد من ظاهر الكلام ايضا ان يقال هب ان
التنزيه قد حصل بهذا الدعاء في اسباب القلبية
فلم لا يجوز ان يقع التلبيس في اسبابه الصورية
من الرقم والنطق والقلب حين التوجه الى الرقم
والنطق عمم التنزيه عن التلبيس بابلغ الوجوه
فقال وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني من الكتاب
وغيره قدم اهتماما بالتنزيه بزيادة تنزيه من الخطأ
والتلبيس وتنزيهه اهم من غيره وفي جميع ما ينطق

اى

اى يتلفظ به لساني من الفاظ الكتاب وغيره ٣
وفي جميع ما ينطوي اي يشتمل عليه جناني بفتح
الجيم اي قلبي من معاني الكتاب وغيره وتأخيره
اي اشارة الى انه قد حصل تنزيهه سابقا او
ذكره ههنا اهتماما لشأنه في التنزيه ولهذا
اي وان لم يحصل التنزيه سابقا لقدم على غيره
ههنا او اشارة الى الجهتين اي جهة حصوله
في ذهنه وجهة وسيلة للوجود الخارجي فهناك
نزه من حيث الحصول في الذهن وههنا من
حيث الوسيلة بالالقاء السبوحي اي وان
يخصني بالالهام الرحماني المنزه عن مداخل
الالقاء الشيطاني والنفث الروحي اي وان
يخصني بفيض الروح الاعظم على الارواح المقدسة
عن التصرفات الشيطانية في الروع النفسي
اي في القلب المنسوب الى الصدور ظرف للنفث
والالقاء على سبيل التنازع بضم الراء وسكون
الواو وفتح النون وسكون الفاء بالتأييد الا
عتصامي اي وان يخصني مع التأييد المنسوب
الى الاعتصام الذي من تأييد ولمعتصم بهذا الا
عتصام فقد هدي الى صراط مستقيم ولما بين
كيفية وصول الكتاب من بين رسول الله ع م اليه

على الوجه التنزيهي عن التلبيس بقوله فاني
رايت رسول الله صلعم ثم بين كيفية الوصول منه
بيده الى الشهادة على ابلغ الوجوه التنزيهي عن
التلبيس بقوله فحققت الامنية واخلصت النية
ايها الدرسيه ماهو المقصود منه فقال حتى اكون
مترجما لما يوهم من مظاهر العبادة انه مترجم
في المعنى متحكم ومتصرف في اللفظ من عند نفسه
دفع هذا الوهم بقوله لا متحكما يعني ان معاني
الكتاب والفاظها ونظمها وترتيبها وتعبيرها
بعبارة دون عبارة وكتابتها وغير ذلك
من الاحوال كل ذلك من القاء الحق والتاييد الا
ختصاصي وليس له تحكم وتصرف في ذلك فيكون
مترجما على الوجه الكلي لان مسئلته تعم جميع ذلك
فيشمل الترجمة على كل واحد منها فلا وجه لتخصيص
الترجمة في المعاني دون الالفاظ ليتحقق من وقف
عليه من اهل الله اصحاب القلوب هذه علة للترجمة
واصحاب القلوب بدل من اهل الله بدل البعض من الكل
انه مفعول ليتحقق اي من تمام التقديس وهو مجموع
ماذكر من مباشرة وتخليص النية وتجريد القصد
والمسئلة على الوجوه المذكورة يدل عليه قوله
المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس

اي الكتاب [illegible]

فيكون

فيكون ابعد من احتمال التلبيس فيه بل لا يحتمل ٥
اصلا لطهارته باصله وكليته فالمراد اعلام
قدره وتقديسه بحيث لا اكتساب له وتغيره من
المصنفين من اهل الله في هذا الفن يصل الى
مرتبة هذا الكتاب في تقديسه وعلو شانه لا لعدم
هذا التقديس بانعدام بعض شرايطه هذا الكتاب
في غيره فيحتمل الاعراض النفسية [illegible] ان يكون
الحق تعالى لما سمع دعائي هذا السائل ادب مع الله
قد اجاب سؤالي تحقيق للاجابة على اليقين واخبار
عن وقوعه ليزداد الطالب الصادق تصديقا
وترغيبا اليه لانه لما امر باظهاره اقتضى الحكمة
اجابة المسئلة في صحة من اسباب اظهاره على
اصح الوجوه فما القى في هذا المسطور شيئا
من المعاني والالفاظ الا ما يلقى الى بالالقاء
السبوحي وكذلك لا انزل في هذا المسطور شيئا
الا ما ينزل علي اي ما اودع فيه من بعد
الله لما اعلم رضي الله عنه ان الطالبين الصادقين
علموا قدر الكتاب مما ذكر وصدقوه فيما قال
واحبوه محبة شديدة غالبة على اختيارهم فخاف
عليهم ان ينسبوا اليه النبوة كما هو مقتضى
غلبة المحبة فضلوا واضلوا عن الهداية لخروجهم

عن حد الاستحقاق عند ال[illegible] اراد حفظهم عن هذه المهلكة
المخوفة عليهم فقال ولست بنبي ولا رسول ولكني
وارث ولآخرتي حارث او جواب عن سؤال ناشئ
مما ذكر للطالبين الصادقين فكانهم قالوا اعلمتنا
قصدتنا بما ذكر ان الكتاب كذا وكذا وما كنا نعلم
كيف انت انبي ام رسول ام ولي من الاولياء
الذي للولي مثله فوق مرتبته لان من جاء بمثل هذا
الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه في
نفس الامر ولما بين مرتبة الكتاب لزم بيان مرتبة
نفسه من الكمال واعظم الكمالات الانسانية النبوة والر
سالة ثم الوراثة فاخرج نفسه منهم بقوله ولست بنبي
ولا رسول وادخله فيهم من حيث العلوم الالهية
والتجليات الربانية بقوله ولكني وارث ومن حيث
الاعمال بقوله ولآخرتي حارث اي للاسباب ملاقاة
ربي كاسب فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا
ولا يشرك بعبادة ربه احدا اذ كل الانبياء حارث الامور
آخرتهم وفيه دلالة على ان الكمل ان كانوا يعبدون الله
يريدون اجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة عن النار
يكون عبادتهم خالصا مخلصا لله اذ ارادتهم هو فيه
عين ارادة الله فلا يعبدون الله في كل مقام الا لله
وبالله خالصا مخلصا عن الاعراض النفسانية وقوله

قوله ولست بنبي ولا رسول الخ [illegible] غرضه بما ذكره
[illegible] كمال [illegible]
[illegible] هذا الكتاب [illegible]
اصحاب العلوم [illegible]
[illegible]

ولكني

6

ولكني وارث يدل على ان علوم الاولياء والكمل مكتسبة
لكن لا بطريق نظر فكري لان الوراثة لا يكون الا
للقرابة والقرابة مكتسبة بالعمل الشرعي وتبديل
الصفات الردية وان كانت العلوم الالهية حاصلة عن
كشف الهي لكن بسبب القرابة النبوية ففي هذه
فاسمعوا والى الله فارجعوا اخبار في صورة الامر
نشأ عن افناء وجوده في الله بالحقيقة في ابراز الكتاب
بحيث لا يبقى من الوجود الظلي اثر ولو كان عدميا
واشارة الى انه قد وقع بعد تكميل النفس وقطع مرا
تبها يعني اذا سمعتم الالفاظ من لساني فاسمعوا فقد
سمعتم من الله لا مني لفناء الانية فيه فاذا رجعتم
في ادراك معانيه وكشف اسراره وحل مشكلاته با
ستعدادكم الي ومانيتي فارجعوا فقد رجعتم الى الله
لا الي لفناء مرجعيتي فيه ففي اي شيء سمعتم ورجعتم
فقد سمعتم من الله ورجعتم اليه فاني فان في الله
بالكلية في ابراز هذا الكتاب فهذا اختصاص الهي
به دون سائر كتبه فعظموه واعلموا قدره بادراك
معانيه وكشف اسراره وتعليمه الى طالبيه فاذا ما سمعتم
ما انا به لتاكيد العموم ما اتيت به فخذوا امر للطالبين
يعني خذوه مني كما اخذت من رسول الله صلعم وانظروا ما
فيه وادركوا معانيه الكلية واحفظوا في قلوبكم وهو مرتبة

علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين
حتى لا يقنعوا به فقال ثم بالفهم اى بسلطان القوى
ثم لبعد الدرجتين في الفضل فلقلوا بحمل القول
يعني ثم ادركوا بالفهم تفصيلا من الاصول الكلية
الحاصلة في قلوبكم اجمالا ما تشتمل عليه تلك الاصول
من الفروعات ثم امر الى درجة حق اليقين بقوله
واجمعوا اي اجمعوا في الادراك بين الاجمال والتفصيل
بحيث لا يحتجب احدهما عن ادراك الآخر واذا ادركتم
بهذا المقام وتحققتم به فقد حصلت المساواة
بيني وبينكم في رتبة الاحاطة وافدتم الكتاب مني
كما اخذت من رسول الله عم وفيه بشارة عظيمة
للطالبين اللهم ارزقنا فاذا احصل المساواة فقد
وجب عليكم الافاضة للطالبين فاذا افضتم فقد
حصلت المساواة في الابراز وهو معنا قوله ثم منوا به
امر بالتعليم اى بتعليمكم خالصا مخلصا عن الاعراض
النفسانية يعني القوا معاني الكتاب واسراره على طالبه
كما القى الله عليكم منة ورحمة والمراد بالطالب كل
مؤمن يصدق الكتاب ويشتغل بقرائته من اهله
طالبا للاطلاع بحقايقه واسراره سواء استحق
بالفعل اولم يستحق ولا تمنعوا هذه الرحمة التي وسعتكم
بقولكم لغير المستحقين الطالبين اذهب واكتسب

الا

الاستحقاق بالرياضات ثم اطلب والمستحقين انتم قد
وصلتم درجة الحقيقة والكشف فما حاجتكم به فاذا
يخاف عليكم استحقاق الذم فوسعوا فاذا وسعتم
فقد ارشدتم الطالبين القاصدين الى درجة الكمال
ببركة تعليم الكتاب وتعلمه وافدتم الكاملين الغا
ية الجودية التي لم تحصل لهم بدون هذا الكتاب
فاستحققتم المدح بالشرع المحمدي ومن اتّهم ادركوا
لامن غيره ان اكون ممن اتبع اى ممن اتبع الله بالتا
ييد الاختصاصي وهو تجليه له بالربوبية وظهوره
بكمال المالكية فتاثر قبول هذا التجلي وظهوره بكمال
العبودية وهو تمام عبوديته واثر اخرين بحسب
استعداداتهم بمثل ما اثر به وهو تمام ربوبيته
وارشاده وتكميله الطريقة وهو مقام التجلي الذاتي
يسر الله لمن يشاء من عباده وقيد ومن رباه
الله واتبع بالشرع المحمدي المطهر وتقيد انقياده
واطاعته الشرع وقيد الغير بمثل ما قيد به
وهو تكميل الشريعة فاخبر عن نفسه رضه بلسان
الادب بانه مكمل الشريعة والطريقة ترغيبا وارشادا
للطالبين الى هذا المقام واشارة الى ان من اتبع
بهذا الكتاب فتاثر واثر نال درجة الحقيقة وتحقق
بتكميل الشريعة والطريقة وفي تاخير الشريعة اشارة

الى ان تكميلها لا يكون الا بعد تكميل الطريقة وان كانت
الطريقة لا تحصل الا بها لمن ادعى الحصول بدونها
فقد كذب فحقيقتها حقيقة من اهوية وهي الامر الالهي
الذي وصف الطريقة وبونه الشريعة مثل حقيقة
الانسان روحا وبونا وحشرنا في زمرته كما جعلنا
من امته ظاهرا لما فرغ عن ذكر ما وجب تقديمه
شرع الى بيان ان الكتاب من الوجود المثالي وان
شئت قلت من الوجود الذهني على ما راه الى
الشهادة مع بيان ان الترتيب المخصوص والعدد
المعين ليس برايه ليشاكل انه ليس بمصنف في
هذا الكتاب بل هو مترجم من لسان المثالي الى
لسان الشهادة فقال فاول ما القاه المالك اي
مالك يوم ابراز الكتاب اذ ما تجلى الله لشئ بالتجلي
الذاتي الشهادي الا في يوم الابراز كقوله تعالى مالك
يوم الدين على العبد اي على عبده في هذا اليوم
لظهور عبوديته بكمالها واختصاصه بالعبادة به
اختصاصا تاما فيكون عبدا محضا فكان في سائر
الايام ليس عبدا بالنسبة اليه كقوله تعالى اياك
نعبد فيتحقق بقوله تعالى مالك يوم الدين اياك نعبد
واياك نستعين وهذا المعنى من رموز الشريعة واشاراتها
اللطيفة التي لا تحصل الا لمن تنور قلبه بنور البصيرة

ويجوز

٨ ويجوز ان يراد بالمالك الرسول عم اي اول ما امره
المالك على طريق الالقاء للابراز الى العالم الشهادي
اذ الالقاء المخصوص على الهيئة المذكورة على الشيخ
رض ليس الا وهو امر عليه بالاخراج من العالم المثالي
الى العالم الشهادي فيكون مامورا بالترتيب فقوله
قوله فاول ما القاه علي ان ابرز كل فص بكلمة يعني
في هذا الكتاب بلفظ بامر الرسول على حدة جزءا فجزءا
بموجب امره على الوجه الكلي بقوله خذه واخرج به الى
الناس فالامر بالاخراج غير الامر بكيفية الاخراج
فامر بها فاخذ للاخراج من يد الرسول فصا بعد
فص لا جملة ففيه زيادة تنزيه من التصرف من
عند نفسه وانما القى اليه هذا اولا لان كلمته اول
الموجودات واصلها وانما قال المالك لانه هو المالك
لما بيده كما قال وبيده ختم كتاب فهو صاحب
الكتاب وانما قال العبد لان من امتثل اوامر
سيده فهو عبد كامل فثبت الحكم والطاعة
لله ولرسوله من ذلك للكتاب المثالي المرسوم الذي
بيده عم في التجلي المتضمن لمعنى الابتداء لان
من يقول على ان الكتاب مبدا موضع الالقاء وذلك
اشارة الى علو مرتبة الكتاب فما اطلعه الله تعالى
اولا لظهور الكتاب بلا صورة ورسم وترتيب لانه

اطلاع سرى مجرد من الصورة ثم اعطاه الرسول
الكتاب للابراز مرسوما بغير عبارة على هذا التر
تيب المخصوص فالعبارة مستندة الى الشيخ
بالتاييد الاختصاصى وهو العرب الفصيح اللسان
العارف بلغات العربية واصطلاحات كل طائفة
والمعانى المرسوم من الرسول لهو كما تنضم لى رسول الله
والمعانى المجردة من الله تعالى لقوله ولما الملقى الله
فذلك الكتاب لاريب فيه واما لم يقل على قلب العبد
ليدل على ان نسخة هذا الكتاب هو الكتاب المثالى
الذى بيد رسول الله صلعم مع المعانى المرتسمة فى قلبه
المأخوذة من الصور المرتسمة فيه فحينئذ فقد
احاط ظاهره وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه
كما قال وجردت القصد والهمة فلا يقع من جانبه
خطاء اصلا فهو صحيح مطابق بالاصل الصحيح
فان من حفظ الالفاظ فى قلبه وكتب هذه العبارة
من النسخة الصحيحة المطابقة لما فى القلب فقد
كتب من النسختين الصحيحتين المنظورتين
ببصر القلب والعين فلا يحتمل الخطاء لصحة
الاصل واهتمام الكاتب وكذا قال القاه ولم يقل
الهمه فان الالقاء يشعر ان يكون الملقى صوريا
كقوله تعالى انى القى الى كتاب كريم وكقوله والقى

عصا

فص حكمة الهية فى كلمة ادمية

عصاك الى غير ذلك فهذا القول اكثر دلالة على
نفى احتمال الخطاء من الهمه على قلب العبد **فص**
حكمة الهية فى كلمة ادمية اعلم ان الفص فى
هذا الكتاب على اربعة معان احدها الفص الكلمة
نص على ذلك بقوله فص كل حكمة الكلمة المنسوبة
اليها بجعل الفص مستويا والكلمة ظرفا وبقوله ختم
العالم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم من
الخاتم فبهذا المعنى تكون ارواح الانبياء عم
بمنزلة الفص من الخاتم ووجودهم بمنزلة الخاتم
من الفص وثانيها الفص القلب واليه اشار
بقوله فص حكمة نفثية وغيره من الفصوص المذكورة
بصوره بجعل الفص مستويا والظرف اعنى فى كلمة
سادا مستقر الخبر وح تكون قلوب الانبياء عليهم السلام
بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم
من الفص وثالثها الفص الحكمة اى علوم المنتقشة
فى ارواحهم وان شئت قلت فى قلوبهم لقوله منزل
الحكم على قلوب الكلم فيكون علومهم بمنزلة الفص
من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفص واليه
اشار بقوله ومما شهدته مما نودعه حكمة الهية
ولم يذكر الفصوص فى عدد الحكم اشعارا باطلاق
الفص على الحكمة ورابعها الفص خلاصة الحكمة فقد

ذمّ عليه بقوله فاول ما القاه المالك على العبد فص
حكمة الهية فيكون الخلاصة بمنزلة الفص من الخاتم
والحكمة بمنزلة الخاتم من الفص فبهذه الاوجه تمّ
الغرض من التشبيه وهو اعلام دورية الوجود
في المراتب كلها فاول ما القاه مبتداء وفص خبره
مضافا الى الحكمة اضافة العام الى الخاص وهي بمعنى
من بجواز اطلاق الفص عليها وفي كلمة ادمية ظرف
للحكمة الالهية فيكون المعنى فاول ما القاه المالك
على العبد خلاصة العلوم الالهية الحاصلة في كلمة
ادمية فظهر لك ان المراد بالفص ههنا بمعنى الخلاصة صح
وانما قدم بيان هذا الفص على تعداد حكم مع ان
داب المصنفين عكسه تنبيها لشانه لاشتماله على
جميع ما يشتمل عليه الفصوص المذكورة في الكتاب
مع زيادة فكانه يستحق ان يكون كتابا مستقلا منها
بلا لساير الحكم لما شاء الحق اى لما اقتضى الحق
بالحب الذاتي هذا شروع في بيان حقيقة الكلمة الآدمية
مع لوازمها من الجمعية والخلافة والهيئة وغيرها
الى قوله ثم نرجع الحكمة لتوقف معرفة الحكمة على معرفتها
حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن
الامتداد المتوهم من الازل الى الابد بمعارضة الشئية
الازلية ولم يقل لما اراد جريا للكلام على عادة الناس

فان

11

فجواب لما شاء محذوف للعلم به اى لما شاء ان يرى
عينه في العين او جود الكلمة الادمية من العلم الى العين
لتوصل مطلوبه كي فتم المقصود وهو رؤية الله تعالى
عينه في الوجود الكمال بالصفات المذكورة وهي الجمع
والحصر واظهار سره اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة
لم يكن مرآتا للرؤية المطلوبة ويظهر بالرفع معطوف
على يحصر ولا يحسن ان يعطف على يرى لمنع الضمير
العايد في به الى الكون كما لا يخفى مع ان قوله ان يرى
عينه دون ان يقول ان يبصر او يعلم او يظهر او غير
ذلك من الصفات التي يحصل له بوجود هذا الكامل
ايماء وتنبيه على ان تعلق الحب الذاتي اولا وبالذات
الى الرؤية والى غيرها بتبعية الرؤية فانه تعالى اشد
شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا عطف
قوله ويظهر على قوله يرى يفوت هذه الفايدة ولان
الظهور من اسباب الرؤية فما لم يكن الشئ ظاهرا
لم يكن مرئيا فلا يعطف عليه في هذا المحل المطلوب
سببيته يعني ويظهر به سره اليه حتى يرى عينه لظهور
سره اليه بسبب الكون الجامع لما يوهم كلامه سؤالا
وهو ان ما ذكرتم من ان المقصود من ايجاد العالم
رؤية الله نفسه يدل على ان الرؤية علة غائية للا
يجاد وليس كذلك لان رؤية الله تعالى نفسه صفة ازلية

ثابتة له قبل وجود العالم والعلة الغائية بحسب الوجود
الخارجي يجب ان يكون موجودا بعد وجود المعلول
فلا يتوقف ثبوت الرؤية له على وجود العالم بل الذات
تستقل بها كسائر الصفات فلا يتعلق الغرض لا
جلها الى ايجاد العالم اراد ان يجيب عنه ويثبت دعواه
على طريق الشكل الاول بقوله فان رؤية الشيء نفسه
بنفسه ما هي في الحكم مثل رؤية نفسه وانما قلنا في
الحكم اذ هما متحدان في حقيقة الرؤية فلا معنى لنفي
المثلية مطلقا بل في الحكم في امر اخر يكون له كالمرآة
وانما لم يقل ما هي عين رؤية نفسه ايذانا بعينيتهما
بحسب الاصوية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه
يقال الشيء ليس مثل نفسه وانما لم يقل في المرآة لان
عدم المماثلة في المرآة الحسية لم يشتبه على احد
من الناس وانما الاشتباه في مثلها فلذلك قال
كالمرآة ليعم الدليل فانه الضمير للشأن تظهر له
اي للشيء نفسه في صورة يعطيها اي يظهرها
المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له اي للشيء من غير
وجود هذا المحل كما قال وقد كان الحق اوجد العالم
ولا تجليه اي من غير تجلي المحل له اي للشيء الناظر
ومعنى تجلي المحل ظهوره اليه على الجلاء كما قال فكان
آدم عين جلاء تلك المرآة واما ما قاله الشارح من انه

ولما

ولما كان الرائي هنا هو الحق عبر الشيخ بالتجلي فقهر
تجليه للحق توضيح له المحال فظاهر انه تحرف ناشئ
منه من عدم علمه بمراد الشيخ كيف فان المراد من قوله
فان رؤية الشيء الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات
عدم المماثلة على العموم حتى يلزم منه ثبوت الخاص
وهو عدم مماثلة الرؤيتين المخصوصتين بالحق فار
جاع الضمير به الى ما قاله الشارح ينافي ذلك وليس
المراد من ايراد الدلائل في هذا الكتاب بل في
كتب هذا الفن لاكتساب المجهولات بطريق
فكري بل المقصود منه تنبيه واراءة للطالبين
المعاني التي لا تحصل الا عن كشف الهي في صورة
المسلمة عندهم ليعتقدوا وجود هذا الفن الشريف
ويتركوا علومهم المكتسبة بطريق نظر فكري ويرغبوا
تحصيل هذا الفن ويبتغوا اليه الوسيلة فلا يظن
ان علوم الشيخ رضه رسمية مكتسبة بنظر فيكون من
جملة علماء الرسوم لما ذكر ان المشيئة الالهية يقتضي
لرؤيته عينه الحق كونا جامعا متصفا بالصفات
المذكورة فهو ادم فكانه سأل سائل كيف اوجد
الحق ادم فاراد ان يبين كيفية ايجاده وحقيقته
وبعض ما يحتاج اليه من اللوازم بقوله وقد كان
وح يكون حالا عن ضمير اوجد في اوجد آدم وهو جواب

لما شاء حذف للعلم به وان كان جواب لما قوله فاقتضى
الامر يكون حالا عن فاعل لما شاء ودخول الفاء
لبعد المسافة بين الشرط والجزاء واما قوله الشارح
اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله فاقتضى
جواب لما والواو للحال فلا ينبغي هذا القول منه
لعدم مناسبة الاعتراض بهذا المقام مع كون الواو
للحال فانه ينافي الاعتراض وقد كان الحق اوجد
العالم كله من العلم الى العين قبل ايجاد ادم وجود
شبح مسوى لا روح فيه مثل الطين في حق ادم
والنطفة في حق اولاده وهو ظلمة وقلوح محض
لا يهتدى به الى شيء وانما اوجده اولا على هذا
الطريق ثم تجلى بادم لان المرآة لا يكون الا من
كثيف ظلماني ولطيف نوراني فكان العالم بدون
آدم كمرآة غير مجلوة ومن شان الحكم الالهي اي
وقد كان من اقتضاء حكم الحق انه ما سوى محلا
الا ولا بد ان يقبل ذلك المحل روحا الهيا بسبب
تسويته الله تعالى عبر عنه اي عن الروح الالهي
بالنفخ فيه واما القول بارجاع الضمير في عنه الى
القبول فليس بمناسب اذ القبول صفة للمحل
القابل والنفخ بمعنى اعطائه القابلية والاستعداد
صفة الله تعالى لا بمعنى اخراج الهوى من جوف النافخ

وادخاله

وادخاله في جوف المنفوخ فيه فانه محال في حقه تعالى
فلا يعبر احدهما بالآخر وما هو اي ليس ذلك
القبول الا حصول الاستعداد من تلك الصورة
المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل
ولا يزال فالعالم المسوى بدون الروح الالهي
بمنزلة المرآة الغير الصقيلة وبالروح الالهي بمنزلة
بمنزلة الصقيلة فكما ان المرآة بسبب جلائه يقبل
صورة من يحاذيها ويعطيها لصاحبها كذلك
العالم بسبب قبوله الروح الالهي يقبل التجلي الدائم
الذي هو ظهور عينه اليه في ذلك المحل المجمل وما
بقي شيء من المذكور لم يعلم حاله الا القابل فانه
لما ذكر ولم يبين انه اثر للحق ام لا لزم بيانه
حتى ينكشف حقيقة الحال فقال والقابل اي
المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح
الالهي وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية
كل ذلك لا يكون اي لا يحصل الا من فيضه اي
من تجليه الاقدس من الكثرة الاسمائية فهذه
كلها غير مجعولة اذ كل ما حصل من تجلي الاقدس
غير مجعول كالماهيات واستعداداتها الاصلية
منه واما استعدادها لقبول التجلي الدائم الذي
من الفيض المقدس فهو مجعول اذ لا يحصل هذا

الاستعداد الاتم بقبول الروح الآتي وهو اي نفخ الروح
من الفيض المقدس والمراد بالفيض كون الجود
الالهي سببا لحدوث انوار الوجود في كل ماهية
قابلة للوجود بلا انفصال مع الله واتصال الى
الماهية القابلة كفيضان الصورة على المرءاة
فان صورة الانسان مثلا سبب لحدوث صورة
تماثلها في المرءاة المقابلة بمحاذاة الصورة فليس
فيهما انفصال واتصال وكذلك نور الشمس سبب
لحدوث شيء يناسبه في النورية على الحائط لا بمعنى
انه ينفصل شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحائط
وينبسط عليه وهو خطاء واما فيضان الماء من الاناء
على اليد فانه انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصاله
على اليد هذا ما ذكره الامام محمد الغزالي قدس الله روحه
فالامر اي كل الموجود سوى الله تعالى من الموجودات العلمية
والعينية كله تاكيد للاستغراق منه اي حصل
من الله تعالى على الوجه المذكور ابتداؤه وانتهاؤه
واليه يرجع الامر كله باستهلاكه بتجلي الحق كل آن
او بتجليه يوم القيمة الكبرى فيبقى مجردة عن اللواحق
العارضة ويصل اليه تعالى كما ابتداء منه يعني على
الهيئة التي يكون الابتداء عليها يعني ان ذوات
الاشياء واحوالها من الابتداء والانتهاء والرجوع

اليه

اليه تعالى كلا ذلك من الله تعالى ويلزم على ارباب العقول
ان يقال اذا كان جميع ذوات الاشياء وجميع احواله
من الاوصاف والافعال والاقوال من الله تعالى يلزم الجبر
المحض وهو خلاف ما ذهب اليه اهل السنة فنقول انما يلزم
ذلك ان لو كان القوابل من الفيض المقدس وليس كذلك
وقد صرح بقوله والقابل لا يكون الا بالفيض الاقدس
والعالم بكل وما بينهما تحقيقا لما ذهب اليه من
ان العالم كله عرض لا يبقى زمانين اذ لا يبقى ح
وهو الابتداء والانتهاء بالجهتين ومقصوده
قده من هذا الكلام بيان كمال احاطة الحق للاشياء
ليزول ما ذهب اليه العقول الضعيفة من ان الكون
اذا كان سببا لرؤية الحق عينه كان محتاجا اليه
للحق تعالى في حصول ذلك الكمال له تعالى عن الاحتياج
الى ما سواه وليزول الشبهة العارضة لهم من
ان ما ذكرتم من القوابل ليست باثر للحق تعالى
لان القوابل هي الماهيات والماهيات ليست
بمجعولة فلم يجز في استعمال بعض كمالاته ان
يتخذ اسبابا مغايرة لذاته تعالى خارجة عن صنعه
فلما قال وما بقي الا قابل الى قوله فاقتضى الامر ذالت الشبهتين
معا لثبوت ان كونه محتاجا اليه من الله تعالى وان القوابل فائضة
منه بالفيض الاقدس فانه تعالى قادر بذاته على ايجاد الكمالات

التي توجد بسبب الغير لكن وجودها به اجمل من و
جودها بدونه ولذلك وقعت به ولم يقع بدونه
فلا نقص في حق الله تعالى في استكمال ذلك الكمال
بالعالم بل هو من الجمال كما لا انه اذ كله صنع الحق سواء
كان فائضا بالفيض الاقدس او المقدس فسبحان الله
دبّر العالم بالعالم كما لا نقص في احتياجه الى صفاته في ا
يجاد الخلق اذ كلها ليست غير ذاته تعالى والتعبير
بلفظ الاحتياج في حقه تعالى وان كان سوء الادب
لكن يقتضي بيانه المحل ذلك والله اعلم وقول الشا
رح والمراد بالامر المأمور بالوجود بقول كن كما قال
تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
لا يتناول الفيض الاقدس لان الامر بالشيء لا يمكن
الا بعد التعيين بالشيئية وامتيازه عن الآمر
ولا يعين ههنا اللهم الا انه يحمل على التحقيق
قوله فاقتضى الامر جواب لما شاء يعني لما شاء
الحق ان يرى عينه في كون جامع موجدا للعالم كمرآة
غير مجلوة اقتضى الامر اي الرؤية او الحكم الالهي
او الحب الذاتي الذي كان منشأ للرؤية المطلوبة
او جواب لشرط محذوف يعني اذا كان الحق اوجد
العالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر جلاء مرآة العالم
اي الوجه الذي يلي الحق فانه مرآتية العالم منه لا من

الوجه

15 الوجه الذي هو التعين الامكاني بل الامر اقتضى عدم
جلائه ليمكن الرؤية فيه من طرف الجلاء فلا بد منه كما
لا بد منه ويجوز ان يكون اضافة الاسم الى المسمى اي
المرآة المسمى بالعالم واعلم ان الله حرّم الانسان
بعض الافعال واحل بعضها فاذا فعلت فعلا شرعيا
وجد منه شيء وجود شبح مسوى لا روح فيه وهو
بمنزلة قوله وقد كان اوجد العالم كله وجود شبح
مسوى لا روح فيه فاقتضى الامر جلاء ذلك الموجود
وهو بمنزلة قوله فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم
فكان جلاؤه نور الاسم الذي يحكم عليك في
صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله فكان
ادم عين جلاء تلك المرآة فحينئذ رايت نفسك في فعلك فلما
رايت حقيقة نفسك رايت ربك لانك تعرفه الرسمي
فاذا رايت ربك فقد راى ربك نفسه في مرآة فعلك
كما راى في مرآة العالم فعلى هذا يجري فعلك على طريقة
فعل الله تعالى وتنتج نتيجة فعله وتحققت باخلاقه
وفعلت ما امره واعطيته ما طلبه منك وهو المرآة
على نوع مخصوص بحسب الفعل المخصوص والوقت المعين
فقد وجدت سعادة بسبب اطاعتك الشرع لا غير
لاجل هذا الامر منها ما امر بخلاف ما اذا ارتكب بالمعاصي
فانه وان كان يوجد شيئا لكن لا يمكن به السلوك بهذا المسلك

فلا يكون مرآة لصاحبها او ربه والمقصود منك ليس
الا هو لذلك نهى منها ما نهى فتحفظ فان هذه المسئلة
روح الشريعة وركن الطريقة فمن عرفها على وجه
اليقين بوئ عن شبهات المباحيين فكان ادم
اى الروح الكلى عين جلاء تلك المرآة وروح تلك
الصورة ليحصل المطلوب من تلك الصورة وهو
رؤية الله تعالى ذاته بها فانه بدون الجلاء لا يحصل
هذا المطلوب وكانت الملائكة اى كل ما يطلق عليه
اسم الملك فيتناول الملائكة المهيمون وغيرها
من الاملاك وقد انجر الكلام الى بيان القوى لكونه
توطئة لذكر ما جرى بين الملائكة وادم حتى
نتعلم الادب مع الله تعالى لذلك خص ذكر القوى
بالملائكة لعدم هذه الفائدة في غيرها وعدم
انضباطها لكثرتها لذلك قال من بعض قوى
يعنى ان الملائكة مع كثرتهم بعض بعض قوى تلك
الصورة الحد يقبل التبعيض والتنصيف وهو
كناية عن عدم الاحصاء التى هى صورة العالم المعبر
عنه في اصطلاح القوم اى الصوفية بالانسان الكبير
فيكون الملائكة تابعة لادم في المعنى لذلك امرت
بالسجود ليطابق الصورة بالمعنى فكانت الملائكة
له بالنسبة الى الانسان الكبير وهو صورة العالم

كالقوى

16

كالقوى الروحانية والحسية التى هى في النشأة الانسانية
العنصرية فلا مجاز في اسناد الزعم الى النشأة
في قوله فيما تزعم حتى احتاج الكلام الى تقدير المضاف
من الاهل والافراد لكون المراد النشأة الموجودة
في الخارج لا النشأة الكلية الموجودة في العقل
وكل قوة منها اى من القوى الروحانية والجسمانية
التى في النشأة الانسانية ولا حاجة لتعميم القوى
الى ما خرج من النشأة الانسانية لان المراد
بيان المشبه به وهو القوى الانسانية ليعرف
منه احوال المشبه وهو القوى الخارجة عن النشأة
الانسانية كالملائكة التى نازعت في ادم محجوبة
بنفسها لذلك لا ترى اى لا تعلم افضل من
ذاتها بل تعلم ان ذاتها افضل من غيرها وير
جح بذلك نفسها على غيرها وليس ذلك العلم
صوابا منها وان فيها اى في النشأة فيما تزعم
في زعمها وهو بدل الاشتمال من قوله فيها
وهو ضرانه فلا معنى لبيان الشارح قوله فيما
تزعم بقوله كما في زعمها الاهلية منصوبة على
انها اسم ان للكل منصب عال ومنزلة رفيعة
لما عندها من الجمعية الالهية فلا ترى افضل
من ذاتها فادعت انها مستحقة بها بالفعل

لاحتجابها بالجمعية الالهية كما احتجب قويها بنفسها
لكن هذا الدعوى والزعم ليس بصواب منها فان
الانبياء واهل التحقيق اذا ادعوا لا يدعون
الا ما يتحققون به فلم يكن الانسان اهلا بالفعل
بمنزلة رفيعة الا بالتحقق بها وبعد تحصيلها لمبا
شرة الاسباب لا بسبب الجمعية الالهية اذ ما من
موجود الا وعنده من الجمعية الالهية في التحقيق
وانما اختصت بالذكر بالنشاة لظهورها فيها
دون غيرها بين ما يرجع من ذلك اى هذه
الجمعية حاصلة لها ودايرة بين شيء يرجع ذلك
الشيء فمن زايدة في الموجب على مذهب ابي الحسن
وانما اختاره مع ان سيبويه لم يجوز ذلك لمشا
بهة هذا الكلام صورة بالنفي وليحاشي ما قبله
الى الجناب الالهي وهو الحضرة الواحدية و
بين شيء يرجع ذلك الشيء الى جانب حقيقة الحقايق
وهي الحضرة الامكانية في قوله وفي النشاة الحاملة
لهذه الاوصاف الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية
تقديم وتاخير وتقدير الكلام هكذا وبين شيء
يرجع ذلك الشيء الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية
في النشاة العنصرية الحاملة لهذه الاوصاف
اى القوى الروحانية والجسمانية جميعا التي

اى الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم اى
الصورة القابلة لارواحه كله تاكيد اعلاه وهو
العالم الروحاني واسفله وهو العالم الجسماني وهو
مبداء الفعل والانفعال والقابلة بجميع التاثيرات
الاسمائية والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات
الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار التقديم
والتاخير لئلا يتوهم في اول التوجه ان يكون
الصفة صفة لغير موصوفها ولما كانت هذه المسئلة
محل دقة واشد صعوبة واهم مهم من مسائل الكتاب
اعلم للطالبين من اهل العقل الطريق الموصل اليها ونفى
الطريق الغير الموصل حتى تركوا نظرهم العقلي وتمسكوا
باسباب الفن واشار اليها فقال وهذا المذكور
امر لا يعرفه على ما هو عليه عقل بطريق فكري بل
هذا الفن بجميع مسايله من الادراك لا يكون
اى لا يحصل للعقل الا عن كشف الهي فهذا الامر
المذكور لا يعرفه العقل الا بالكشف الالهي لانه
مسئلة من مسايله بل هو ام الفصوص واصل
جميع مسايل الفن فيحتاج الى الكشف لكمال الاحتياج
منه اى من الكشف يعرف على الوجه اليقين ما اصل
يعني اى شيء حقيقة صور العالم المسواة القابلة
لارواحه وهي حقيقة الحقايق كلها وهي الذات الالهية

من حيث اسماؤه الحسنى منه متعلق بيعرف قدّم للحصر
فان قلت ان كان الطالب من اهل النظر فلا حظّ له
من الفتح لانه قال في حقه لا يعرفه عقل وان كان
من اهل الكشف فلا يحتاج الى ابراز الكتاب لانه قال
في حقه الا عن كشف فما معنى قوله واخرج به الى الناس
ينتفعون به حكاية عن الرسول عم وقوله ثم منّوا
به على طالبيه باسناده الى نفسه قلت اما اهل النظر
فيحصل له في قراءة ذلك الكتاب من اهل الكشف
واليقين منافع كثيرة وان لم يحصل له كمال المنفعة
فيدخل تحت قوله تعالى او القى السمع وهو شهيد
بسبب قراءته كما لا يخفى واما اهل الكشف فيحتاج
الى مطالعة الكتاب في ادراك المعاني المعبرة بالا
لفاظ المنتظمة فيه فلا يكفي مجرد كشفه بل مع مطا
لعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة من اهله
فان مفردات القرآن الكريم واجزائه معروفة للعرب
قبل نزول القرآن العظيم واما المعاني المبينة بالقرآن
الحكيم فيحتاج في ادراكها الى الكلام القديم فهذا
الكتاب كرامة قولية له لا يأتي مثله احد من المصنفين
لا قبله ولا بعده فلا يتصور ادراك هذه المعاني
بالكشف الا من جهته كما لا يصل العلم الى معاني
القرآن الا من جهة القراءة فمن لم يصل اليه بعد

ابرازه

ابرازه مع القدرة فلا نصيب له من معانيه ولو كان
اهل كشف فاجتهد فان المراد بابراز الكتاب منفعتنا
به فهو مأمور بالابراز بصيغة الامر لحضوره فيه
بقوله خذه واخرج به الى الناس ونحن مأمورون
بصورة الغيبة لعينيتنا فيه بقوله ينتفعون به
فوجب به علينا الانتفاع فالكامل والناقص
بعد ابراز الكتاب سواء في احتياج الانتفاع فلا
يليق لنا ترك امر الرسول عم فسمّي هذا المذكور
وهو الكون الجامع انسانا وخليفة فاما انسانيته
فلعموم نشأته وهي المرتبة الجامعة بين النشأة
الروحانية وهي على صورة الحق والجسمانية وهي
من حقائق العالم وصوره وحصره الحقائق كلها
من الالهيات والكونيات فانه ح يوشي جميع الحقائق
وهو من الانس وهو بيانه لوجه تسمية اخر
للحق بمنزلة انسان العين بفتح الهمزة من العين
الذي به يكون النظر وهو المعبّر عنه بالبصر
فلهذا اي فلاجل انه للحق بمنزلة انسان العين
من العين سمّي انسانا بكسر الهمزة للفرق فانه تعليل
بقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين
اي الشأن به اي بالمذكور لا بغيره تنظر الحق الى خلقه
اي الى موجوداته الخارجية بعد ايجادها به فالمقصود

الاصلي بايجاد الانسان الكامل النظر به وهو النظر
بالغير فان النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة
الى خلقه فاحب النظر اليهم بالحب الذاتي فرحمهم
بسبب نظره الحبي اليهم واعطى حوائجهم على
حسب استعدادهم وانما قال فرحمهم دون المقصود
ليتم بدونه وهو بيانه لوجه التسمية اشارة الى
ان نظر الحق الى عباده نظر عناية ازلية فان الله
تعالى احب ان ينظر اليهم على الدوام بحسب العوالم
ومن لا يحب شيئا لم ينظر اليه فنظر اليهم بعد ايجادهم
بسبب حبه فرحمهم بسبب نظره ففيه بشارة
للمذنبين حتى لا تقنطوا من رحمة الله فانما قرنا
الخلق بالموجودات فان النظر بالغير لا يتعلق بالمعدوم
كالصورة الحاصلة في المرآة فانه لا يتعلق النظر
بها الا بعد وجودها في المرآة فان مآل النظر
ونتيجة الرحمة والشفقة للمنظور اليه الذي يمسه
العذاب ولو مغضوبا للناظر فضلا عن ان يكون
محبوبا له بخلاف العلم الخالي عن النظر فهو نظر الرحمة والشفقة
لا نظر الوجود ولو كان نظر الوجود كما قال الشارح
لكان المناسب ان يقال رحم فانه به نظر الحق الى الما
هيات اي المعدومات لان الخلق لا يطلق على المعدوم
ويقال فاوجدهم مكان فرحمهم كما قال الشيخ في التدبيرات

الالهية

19

الالهية العظمى معلوم غير معين وهو خليفة الزمان
ومحل النظر والتجلي ومنه يصدر الآثار على ظاهر العالم
وباطنه وبه يرحم من يرحم ويعذب من يعذب فهو الآن
لكونه سببا لنظر الحق الى خلقه الحادث بالحدوث الذاتي
لعدم اقتضاء ذاته الوجود الازلي لكونه غير مسبوق
بالعدم الزماني والنشأة الدائم الابدي فلا انتهاء
له بحسب المستقبل كما لا ابتداء له بحسب الماضي هذا باعتبار
النشأة الروحانية واما باعتبار النشأة الجسمانية لا
ازلي ولا ابدي والكلمة لكونه مركبا من الحروف العا
ليات بالنشأة الروحانية الفاصلة الحافظة من الكلا
بين حضرتي الوجوب والامكان الجامعة لجميع الحقائق
الالهية والكونية فتم العالم بوجوده اي بالانسان
لكونه آخر العمل منه يدل عليه قوله الذي هو محل النقش
فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم الذي هو محل
النقش والعلامة التي بها لا بغيرها يختم الملك على خزائنه
وسماه الله تعالى خليفة بقوله اني جاعل في الارض خليفة
من اجل هذا اي من اجل كونه من العالم كفص الخاتم من الخاتم
او من اجل كونه متصفا بالصفات المذكورة لانه تعليل
لقوله فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم الحافظ خلقه
كما تحفظ الختم الخزائن فما دام ختم الملك عليها لا يجسر
احد على فتحها الا باذنه فاستخلفه في حفظ العالم وكان

هو الحافظ قبله فلا يزال العالم اى عالم الدنيا محفوظا
مادام فيه هذا الانسان الكامل لانه من اكمل كمالات
تدبير العالم بالعالم الاشرف وهو اشارة الدليل
للمحجوبين بكون العالم محفوظا بالانسان الكامل
وخزانا بوجوده اذا زال وفك هذا الختم من خزانة
الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج
ما كان فيها باسرها دفعة واحدة الى الشهادة
الدنيوية والتحق بعضه اى جزء ما خرج من الخزانة
او جزء العالم ببعض اى بجزء منه اى لاء يماز جانه
فارت السماء وسارت الجبال وخربت الدنيا
لعدم الامتزاج الاعتدالى بين اجزائها وانتقل
الامر الالهي والموجود بالوجود الدنياوى
بسلب هذا الوجود عنه الى الاخرة بنقل الخليفة
اليها فيكون كلما كان موجودا بالوجود الدنيوى
موجودا بالوجود الاخروى فكان ختما على خزانة
الاخرة ختما ابديا فظهر اليه تعالى جميع ما حصل فى
الصور الالهية بحيث يكون كل فرد فرد من افراد
العالم مظهر الاسم من اسماء الله تعالى وهو العالم
باسره من الاسماء وهو سره كما قال ويظهر اليه
سره بيانه لما فى هذه النشاة الانسانية فحازت
رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود الجامع بين حقايق

العالم

العالم وبين الاسماء الالهية فشاهد عينه من
حيث اسماؤه الحسنى فى هذه النشاة على ما
اقتضاه ذاته وهو رؤية ذاته من حيث اسماؤه
فى كون جامع فهذه هى الكلمة الادمية والكون الجا
مع الذى اقتضى ذاته ان يرى عينه من حيث
اسماؤه الحسنى على ما سبق ذكره وبه اى بهذا
الوجود الجامع وهو وجود ادم دون غيره
قامت الحجة على الملائكة لاقتضاء ذواتهم اقامتها
عليهم لاحتجابهم بانفسهم فبعد اقامة الحجة عليهم
زال حجابهم فعرفوا امر تنبههم وعلموا ان لله تعالى
اسماء ما وصل علمهم اليها فاعترفوا بقصورهم
وعجزهم بان قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
الى آخره فتحفظ واعمل فانه كفاك واعظا فقد
وعظك الله بغيرك وهو الملائكة وانظر بنظر
العبرة الى قصة الملائكة مع ادم التى سنذكره
وازجر نفسك عن منزلة الغير والدعاوى التى ما
انت متحقق بها وسوء الادب مع الله تعالى حتى
لا تكون عبرة لغيرك كما يكون غيرك عبرة لك
هذا معنى قوله من اين الى على من الى والى
وجاء تستعملان بمعنى الفعل يعنى من اين فعل على
من يقع عليه الفعل على وجه التوبيخ للملائكة فانه

قد هلك من هلك وبوّخ من بوّخ بامثال هذه الصفات
التي تصدر من عدم العلم بانفسهم ومرتبة غيرهم
ولما كانت هذه القصة اعظم القصص موعظة
وهدى للناس واهم المطالب اوصى اولا بالحفظ
والنظر ثم شرع الى بيانها بقوله فان الملائكة لم
تقف مع ما تعطيه اي ما يظهره للحق من جميع ا
اسمائه نشاءة هذه الخليفة ولا وقفت مع ما
تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية التي
لا تحصل الا في نشأة الخليفة وهي العبادة بجميع
الاسماء والصفات اي لم تطلع عليهما فالوقوف
ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك المذكور بعده
لان تجريحهم ودعويهم التسبيح والتقديس مسبب
عن عدم علمهم بما ذكر فقد عدى بمع باعتبار
تضمنه معنى الثبوت فانه ما يعرف احد من الحق
الا ما تعطيه ذاته تعليل للمعطوف والمعطوف
اي لا يعرف احد الحق الا بحسب معرفته بنفسه ولا
يعبده الا بحسب علمه والحال انه ليس للملائكة
جمعية ادم حتى تحصل منها ما يحصل فيه من العبادة
الذاتية فاستغنى بوجودها عن وجود ادم
فلا بد من وجود ادم ليحصل مقتضى الذات الا
لهية فلا مانع لحصول مقتضى الذات فهم ارادوا

انه ينبئوه بقولهم اتجعل من يفسد الى لعدم علمهم بما
ذكر وظنهم انفسهم كفاية لمصلحة العبادة حيث
قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا وقفت
مع الاسماء الالهية التي تخصها اي تختص الملائكة
بها وسبحت الحق بها وقدسته اي لا تطلع با
ختصاصهم باسمائهم واختصاص تسبيحهم بها وما
علمت ان لله اسماء ما وصل علمها اليها فما سبحته
ولا قدسته لحصرهم الاسماء والتسبيح والتقديس
فيما هم عليه فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها
هذا الحال فاخرجهم عن حد الاعتدال فقالت
من حيث النشاة الخاصة بهم اتجعل فيها من
يفسد فيها وليس ما قالوا في حق ادم من الا
فساد وسفك الدماء الا النزاع اي نزاع ادم
مع الحق وهو اي هذا النزاع عين ما هم فيه
مع الحق فما قالوه في حق ادم من المخالفات
والمنازعات لامر الحق هو عين ما هم فيه مع
الحق فهذا من اعطاء نشاءتهم فلولا ان نشا
تهم تعطي لهم ذلك المذكور ما قالوا في حق ادم
ما قالوه وفيه اعتذار من جانبهم ولكن لا
يشعرون انهم كانوا اصحاب النزاع بقولهم اتجعل
وذكر الشعور دون العلم يدل على ان نزاعهم مع الحق

قد بلغ غاية الظهور فكأنه كالمحسوس المشاهد
فإذا لم يشعروا بمخالفة أنفسهم مع الحق لم يعرفوا
نفوسهم وأحوالهم فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ربهم
ولم يعلموا ولو علموا ربهم لعصموا عن قولهم
في حق آدم كما عصموا بعد العلم بإظهار الحجة عليهم
ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما
هم عليه من التقديس والتسبيح وثم لبعد مرتبة
دعوى التزكية عن التجريح لأن فيه ارتكاب النهي
ظاهرا كقوله تعالى فلا تزكوا أنفسكم بخلاف قولهم أتجعل
فيها ومن للتجاوز عن الحد وفيه نوع من التشنيع
والتوبيخ والحال أن عند آدم كان من الأسماء
الإلهية ما به وهو أي ما فاعل للظرف لم يكن
الملائكة مشتملة عليها ولم يكن تلك الأسماء عند
الملائكة يعني ما علمت الملائكة هذه الأسماء علم آدم
فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديسه
وتسبيحه مع أنهم ظهروا عليه بدعوى التسبيح
والتقديس بقولهم ونحن نسبح فادعوا ما لم يتحققوا
به ولم يكونوا بحال ولا على علم منه وتركوا الأدب
مع الله فوقعوا في الخجالة بعد انكشاف أحوالهم إليهم
لذلك قالوا سبحانك لا علم لنا فوصف لحكي لنا الحق
في القرآن الكريم ما جرى من أحوال الملائكة وآدم

لنقف

لنقف عنده كي نقف عند الحد ونتأدب معه و
نهتدي ولا نتجاوز الحد فلا ندعي ما نحن
متحققون به وحاوون وشاملون عليه من صد
قنا في دعوانا قوله بالتقييد متعلق بلا ندعي
فكيف أن نطلق في الدعوى فندعي بها ما ليس لنا
بحال ولا نحن منه على علم فنفتضح لظهور عيوبنا
عند انكشاف أحوالنا فهذا التعريف الإلهي وهو
قصة آدم مع الملائكة ومن قوله حمًا للتبعيض أو
للتبيين أدب الحق به عباده الأدباء الأمناء
الخلفاء فإن غيرهم لا يتأدب بمثل هذه التعريفات
الإلهية وفي إيراده قدس سره هذه القصة في كتابه
دلالة على كمال علمه وأدبه مع الله وحسن خلقه مع
الناس وهو أن المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا
في إظهار المعارف التي لا يعرفها عقل بطريق نظر فكري
بمنزلة الملائكة الذين نازعوا وطعنوا في آدم
ونفسه قدس سره بمنزلة آدم فكما كان آدم لا
يغضب على الملائكة بسبب قولهم في حقه أتجعل فيها
الخ فكذلك الشيخ لا يغضب على الذين يطلقون السوء
في حقه لتحققه بقوله تعالى والكاظمين الغيظ والعا
فين عن الناس فكما أن ما قالوه في حق آدم عين
مخالفتهم لأمر الحق لأن إبراز الكتاب لا يكون

فكذلك المؤمنون الذين
قالوا في حقه من الذم والطعن
عين مخالفتهم لأمر الحق صح

الا عن امر الله فمن ظنه السوء في حقه ونسب اليه ما لا
يليق للمؤمنين ان يتصفوا به يخشى عليه الافتضاح
في وقت المعاينة يخبر عنه قوله فنقتضي والمافرغ
عما وجب تقديمه من حكاية الملائكة وغير شرع في
المقصود فقال ثم نرجع من القصة الى بيان الحكمة
الالهية فنقول اعلم قال مولانا قدس في شرح مفتاح
الغيب للشيخ صدر الدين القنوي اعلم تنبيه وايقاظ
لاهل الطلب والترقي على التوجه الكامل والاقبال
التام على اصغاء ما يرد بعده بقلب حاضر وايماء
الى جلالة قدره ان الامور الكلية اي الصفات المشتركة
بين العبد والحق التي يتحقق الارتباط بها بينهما
وان لم يكن لها وجود في عينها اي وجود خارجي
في نفسها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن
فكان موجودة بالوجود الذهني فهي باطنة
ممتنعة الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة
لكنه لا تزال لا تنفك عن الوجود العيني ولها اي
للامور الكلية الحكم والاثر لانها صورة الاسماء
الالهية فكانت علة في كل ماله وجود عيني بل هو
بل الامر الكلي باعتبار الوجود الخارجي عينها لاغيرها
ترق في الارتباط فانه كمال الارتباط ونهايته الا
تحاد وفيه بشارة عظيمة لنا اللهم ارزقنا فكان

قوله

قوله ثم اعني اعيان الموجودات العينية تفسير
لضمير عينها ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها مع
كونها عين الاعيان الموجودة في الخارج كما لم تزل
عن كونها عينها مع كونها معقولة في حد ذاتها فاذا
كان الامر كذلك كانت هي ذا الجهتين فهي الظا
هرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة
من حيث معقوليتها فاذا كان كذلك فاستناد
كل موجود عيني في اظهار كمالاته قوله بهذه الامور
الكلية متعلق بالاستناد فالاستناد مبتداء خبره
محذوف لعمومه وهو موجود اي استناد كل مو
جود عيني لهذه الامور الكلية موجود التي لا يمكن
رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين
وجود ايزول به اي تزول الامور الكلية بسبب
الوجود العيني عن ان يكون معقولة بل يمكن
وجودها في العين وجودا لا يزول به عن كونها
معقولة كوجودها في الاعيان الموجودة فانه لا
يخرجها عن ان يكون معقولة بخلاف الموجودات
العينية فانها موجودة بوجود يزول به عن كونها
معقولة وسواء كان ذلك الموجود العيني موقتا
او غير موقت تعميم للاستناد الى قسمي الموجود العيني
نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي نسبة

واحدة بيان لاستواء نسبة القسمين الى الكلي غير ان
هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية
بحسب ما تطلبه حقايق تلك الموجودات العينية هذا
استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الكلي الى المو
جودات حتى نعلم ان الارتباط كان من الطرفين
كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي تمثيل للا
رتباط السابق بيانه وابرازه في المحسوس المشاهد
للتاكيد فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة
متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم
نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي
العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو
الحي العالم ونقول في الانسان ان له علما وحيوة
فهو الحي العالم وحقيقة الحيوة واحدة وحقيقة
العلم واحدة ونسبتهما الى العالم والحي واحدة ونقول
في علم الحق تعالى انه قديم وفي علم الانسان انه محدث
ولما بين الارتباط بين المعدومات والموجودات
من الطرفين امر بالنظر فيه لعظمة شان هذا الامر
وكونه من الامور العجيبة فان الارتباط بين المعدوم
والموجود امر عجيب فقال فانظر الى ما ادرجته
الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة الواحدة فان
لكل منهما اثرا في الآخر باعتبار الاضافة والنسبة

بينهما فان اعتبرنا انفرادهما لا يحصل لهما هذا الحكم
ولما كان الارتباط اعظم مسئلة من مسائل العلوم
الالهية لكونه دليلا على الارتباط بين الحق وعباده
تعالى اجمل ذكره اولا ثم فصل وكرر امر الوصية بالنظر
فقال فانظر الى هذا الارتباط الحاصل بين المعقولات
والموجودات العينية اي فانظر بعين البصيرة فا
عتبر فانه واجب النظر والعبرة كيف يحصل الحكم
من احد المتضادين الى الآخر وكيف يحكم احدهما على
الآخر فكما حكم العلم على من قام به ان يقال انه عالم
حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث
وقديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما
عليه بيان لما نظر اليه ونتيجة للكلام السابق
ولما لم يقبل الامور الكلية كل الحكم من الموجود
العيني اراد ان يبين واعاد ما علم ليتفرع عليه
قوله فتقبل الحكم فقال ومعلوم ان هذه الامور
الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين
لا عين لها في الخارج يسمى بالحيوة او العلم موجودة
الحكم على الموجود العيني كما هي محكوم عليها اذا نسبت
الى الموجود العيني وكون المعدوم مؤثرا في الموجود
ومتأثرا منه وكذلك الموجود مؤثرا فيه ومتأثرا
منه من عجايب قدرة الله تعالى ان في ذلك لعبرة

لاولي الابصار فتقبل هذه الامور الكلية الحكم من الا
عيان الموجودة في انتسابها الى الاعيان الموجودة
ولا تقبل التفصيل اى التعدد ولا التجزى اى
الانقسام والحال انهما من احكام الوجود العيني
فان ذلك التفصيل والتجزى محال عليها فانها بذاتها
موجودة في كل موصوف بها فلا يمكن التعدد في
نفسها باعتبار تعدد موصوفاتها ولما كان
في هذا الكلام نوع خفاء اراد ان يبينه على الوجه
الاوضح وابرز بقوله كالانسانية وهي حقيقة
معقولة وكلي طبعي للانسان موجود في كل شخص
شخص من هذا النوع مع انها لم تنفصل ولم
تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة اى
ولا زالت معقولة مع كونها موجودة في موصوفا
تها ولما بين اصلا كليا وهو الارتباط بين الموجو
دات والمعدومات لتوقف ما هو المقصود بقوله
عليه وهو الارتباط بين الحق والخلق اراد ان
يبين ما هو المقصود بقوله واذا كان الارتباط
بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني
قد ثبت والحال هي نسبة عدمية لا وجود لها في
الخارج بدون موصوفاتها فارتباط الموجودات
بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينها جامع

وهو

وهو الوجود العيني وهنالك اى بين الموجودات
جامع حذف الخبر وهو جامع له لدلالة قرينة الحال
عليه فانه اى ليس بين الامور الكلية وبين الموجو
دات العينية جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجا
مع وبالجامع اى وبوجود الجامع اقوى واحق فظهر
ان وجود الارتباط بين الواجب والممكن اقوى
واصح لوجود الجامع وهو الوجود العيني وشرع
في بيان ذلك بقوله ولا شك ان المحدث الموجود الخارجي قد ثبت حدوثه وافتقاره في وجوده
الى محدث اى موجد احدثه اى اوجده لامكانه
لنفسه فوجوده كان بالضرورة من غيره وهو
واجب الوجود لذاته فهو اى المحدث مرتبط به
اى بالواجب ارتباط افتقار فلا بد من مستند اليه
فلا بد ان يكون ذلك المستند اليه واجب الوجود
لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر الى غيره كما ثبت
في موضعه بالادلة القطعية وهو اى واجب الوجود
الذي اعطى الوجود بذاته متعلق باعطى اى
اعطى الوجود لذاته لا لغيره لهذا الحادث فانتسب
هذا الحادث الى الواجب الوجود لذاته انتسابا ذاتيا
اى احتاج اليه في وجوده احتياجا ذاتيا فلما كان ذلك
الواجب مقتضيا لهذا الحادث اقتضاء ذاتيا ولما اقتضاه

اى اقتضى الواجب الوجود هذا الحادث قوله لذاته
متعلق باقتضى كان الحادث واجبا به بالواجب
الوجود والاقتضاء ههنا بمعنى الاعطاء لا بمعنى
الايجاب كما قال الذى اعطى الوجود او بمعنى الا
يجاب بحسب تعلق الارادة ولما كان استناده
اى الحادث قوله الحق ظهر عنه متعلق بالاستناد
قوله لذاته متعلق بكان اقتضى الحادث اقتضاء
ذاتيا انه بكونه اى انه يتكون ويوجد على صورته
اى على صفة موجده فيما ينسب الحادث اليه اى
الى موجده من كل شىء من اسم وصفة ما عدا الوجوب
الذاتى فان ذلك لا يصح للحادث والا لكان وا
جبا لا حادثا وانه كان واجب الوجود ولكن وجوبه
بغيره لا بنفسه والا لم يكن ممكنا بل واجبا بالوجوب
الذاتى ثم لنعلم انه لما كان الامر على ما قلناه
من ظهوره اى الحادث بصورته اى بصفة الحق
احالنا تعالى فى العلم به اى الحق على النظر اى طريق
الاستدلال فى الحادث من الافاق والانفس
لامتناع العلم به الا بالنظر اليه وذكر انه ارانا
آياته وهى آثار اسمائه وصفاته فيه اى فى الحادث
فكان الاستدلال واجبا علينا بالامر الالهى فاطعنا
امره لتحصيل معرفته فاستدللنا استدلالا من

الاثر

الاثر الى المؤثر بنا بسبب نظرنا فينا عليه اى على الحق
فلا بد لنا ان نحكم عليه بوصف على ما يقتضيه طريق
الاستدلال قوله عليه يتعلق بالاستدلال فما وصفناه
اى فما حكمنا عليه بوصف من الاوصاف الا كنا نحن
وجدنا فينا ووصفنا انفسنا ذلك الوصف الا الوجوب
الذاتى الخاص بالحق فانه لا يوجد فينا ولا نتصف
انفسنا به فاذا استدللنا عليه على هذا الطريقة علمنا
بنا ومنا فلما علمناه بنا بسبب علمنا انفسنا نسبنا
اليه اى وصفناه كل ما نسبناه الينا من الاوصاف
كالعلم والحيوة والقدرة وغيرها الا النقايص
الا ما ينسبه الحق الى نفسه وبذلك وبوصفنا الحق
بكل ما نسبناه الينا وردت الاخبارات الالهية
من الايات والاحاديث النبوية على السنة التراجم
وهى السنة الانبياء فوصف الحق نفسه اى
ذاته بكل ما نسبناه الينا فى الاخبارات الالهية
لنا لاجل استدلالنا عليه فيكون قوله بنا متعلقا
بالاستدلال بقوله فاستدللنا بنا عليه او لاجل
هدايتنا الى طريقة العلم والشهود فيكون قوله بنا
متعلقا بوصف فانا خلقنا على صفة الله تعالى فكنا
عبارة عنها فى التحقيق فكان وصفه نفسه بصفة
عين وصفه نفسه بنا او معناه وصف نفسه بنا اى

بصفاتنا فاذا وصلنا بهذا الاستدلال الى الحق شهدناه
وشهدنا فاذا شهدناه شهدنا فيه نفوسنا
لوجودنا فيه لكونه متصفا بنا وهو رؤية الحد
في المحدود او شهدنا نفوسنا في الحق لا شهدناه
لانه من حيث اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا
وهو رؤية الحد متحدا بالمحدود يعني الشاهد
والمشهود واحد في هذه المشاهدة وهو الاستد
لال من الاثر الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه في
المؤثر او لستره عنا بنا فلا يقع نظرنا الا علينا
لا عليه واذا شهدنا الحق بمشاهدتنا اياه شهد
فينا نفسه لذلك قال انى اشد شوقا اليهم لان
هذه المشاهدة له لا تحصل بدونه مشاهدتنا
اياه لانه فينا مظهره وهو رؤية المحدود في الحد
او شهد نفسه بكماله او رؤية المحدود متحدا
بالحد يعني لا اثنينية من هذا الوجه ايضا فانظر
الى المرآة كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت
فيها صورتك فقد شهدت عينك فهو قوله واذا
شهدنا شهد نفسه واذا شهدت صورتك ونظرت
اليك فقد شهدت نفسها فهي عينك وانت عينها
وهو قوله واذا شهدناه شهدنا نفوسنا ولما
بين الاتحاد بين العبد والرب من هذين الوجهين

شرع

شرع في بيان الافتراق فقال ولا شك انا كثيرون
بالشخص باعتبار انضمام تشخصاتنا الى حقيقتنا
النوعية وكثيرون بالنوع باعتبار انضمام فصولنا
المميزة الى حقيقتنا الجنسية وانا وان كنا على حقيقة
واحدة نوعية هي تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم اي في
حقيقة واحدة فارقا به اي بذلك الفارق تميزت
الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك الفارق
ما كانت ما وجدت الكثرة في الواحد فاذا حصل
الفارق بين الممكنات بعد اتحادها في حقيقة واحدة
فكذلك ايضا حصل الفارق بيننا وبين الحق وان
وصفنا الحق بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا
بد من فارق وليس ذلك الفارق الا افتقارنا
اليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا و
غناه عن مثل ما افتقرنا اليه وهو افتقارنا في
الوجود فبهذا الغناء صح له الازل والقدم الذي
انتفت عنه الاولية التي لها افتتاح الوجود عن
عدم فلا ينسب اليه هذه الاولية مع كونه الاول
بمعنى مبدا لكل شيء كما ينسب اليه الآخرية بمعنى منتهى
كل شيء ومرجعه ولهذا اي لاجل انتفاء الاولية عنه
بمعنى افتتاح الوجود عن العدم قيل فيه الآخر فلما
قيل فيه الآخر لم يكن فيه الاولية بهذا المعنى فلو كانت

اولیته اولیة وجود التعیّن ای افتتاح الوجود من
العدم لم یصح ان یکون آخرا للتعیّن ای للممکن
بمعنی رجوع الکل الیه لانه ح یکون من الممکنات
والممکن لایرجع الیه شیٔ فکانت اخریته ح بمعنی
الانتهاء والانقطاع وهذا لایصح ایضا لانه لا
اخر للممکن لان الممکنات غیر متناهیة ای غیر
منعدم بانقضاء تعینه بحیث تفوته تعـ قال فی
اخر فص یونسیة والیه یرجع الامر کله فاذا اخذ
الیه سوی له مرکبا غیر هذا المرکب وجنس الدار
التی ینتقل الیها فالکل فی قبضته فلا فقدان فی
حقه تم کلامه فکانت الممکنات غیر متناهیة بهذا
المعنی وهو المراد هنا فلا ینافیه الانتهاء بحسب
الدار الدنیا فاذا کانت غیر متناهیة فلا اخر لها
فلا تتصف بالآخریة لمنافاة بینها وبین الاخریة
فکان الحق اخرا ومنتهیً لها وانما کان الحق
اخر الرجوع کل الامر الیه بعد نسبة ذلک الامر الینا
فاذا کان الرجوع بعد النسبة الینا فکن نحن نتصف
بالرجوعیة الیه تعـ فی کل آن بحسب کل یوم هو فی
شأن واذا کان الامر کذلک فهو لا اخر فی عین
اولیته والاول فی عین آخریته بحیث لایسبق ولا
یتقدم احدهما علی الاخر بالرتبة فهو الاخر حیث

اول اذ رجوعیة الکل الیه ثابت فیه وهو الاول حیث
آخر اذ مبدٔیته للکل ثابت فیه فکان اولیته عین
آخریته واخریته عین اولیته ولا کذلک الممکن
ثم لنعلم انه الحق وصف نفسه فی الایة الکریمة بانه
ظاهر وباطن فاوجد العالم ای الانسان لان المراد
بیان الارتباط وکیفیة الدلیل منا علیه عالم غیب
وهو بواطننا وارواحنا وعالم شهادة وهو ظواهرنا
وقوانا الظاهرة فکنا نجمع العالمین فلیس المراد
من ایجادنا علی هذا الوجه الا لندرک الاسم الباطن
بغیبنا بسبب ادراکنا غیبنا والظاهر بشهادتنا
فنعلم قطعا علی طریق الاستدلال من الاثر الی
المؤثر بان الحق هو الظاهر والباطن ووصف
نفسه بالرضاء رضی الله عنهم ورضوا عنه والغضب
سبقت رحمتی علی غضبی فاوجدنا ذا رضاء وغضب
لندرک الرضاء برضائنا والغضب بغضبنا وانما لم
یذکر هذا الوجه لظهوره مما سبق واوجد العالم ای
اوجدنا ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجو رضاه
لان الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضاء
فینا فنتصف بهما فنستدل غضبه ورضائه مع
کونه منزها عن الخوف والرجا ووصف نفسه بانه
جمیل وذو جلال فاوجدنا علی هیبة تحصل من جلال الله تعـ

في قلوبنا وانس حاصل لنا من جماله فنتصف بهما
فنستدل على جمال الله تعالى وجلاله مع انهما لا ينسبان
اليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدئهما اي مبدء
الخوف وهو الغضب ومبداء الرجا وهو الرضاء
وكفى بذلك دليلا على حصول الارتباط وهكذا جميع
ما ينسب اليه تعالى ويسمى به سواء كان انتسابا
حقيقيا او في الجملة فعبر عن هاتين الصفتين
من الجمال والجلال باليدين اللتين توجهتا منه
من الحق على خلقة الانسان الكامل لا على غير الانسان
الكامل فان المتوجه من الله تعالى على غير الانسان الكامل
يد واحدة وانما خلق الله تعالى الانسان بيديه
اللتين يجمعان جميع الصفات اللطفية والقهرية
لكونه اى الانسان الكامل الجامع بحسب حقيقته
الكلية التي هي عينه الثابتة لحقايق العالم اى
لحقايقه الكليات التي هي اعيانه الثابتة ومفرداته
ولكونه جامعا لجميع ما يصدق عليه العالم من الجزئيات
فاذا وجد الانسان في الخارج بخلق الله تعالى بيديه
ظهر جميع ما في العالم في هذه النسخة الشريفة فاقتضى
شان الانسان توجه اليدين من الحق تعالى بخلقه
فخلقه الله تعالى بيديه فانه اعطى كل ذي حق حقه
فالعالم بجميع حقايقه ومفرداته شهادة اى ظاهر

الخلق

الخلقة وصورته والخليفة اي الانسان الكامل
غيب اى باطن العالم وروحه المدبر له وهو اى
الخليفة وان كان موجودا في الخارج لكنه بحسب
الحقيقة يكون غيبا وروحا مدبرا للعالم الكبير
الروحاني والجسماني فالعقل الاول اول ما يرى به
الخليفة من عالم الارواح فالخليفة سلطان
العالم كله ولهذا اى ولاجل كون الخليفة غيبا
يحجب السلطان عن الخلايق لوجود نوع من
معنى الخلافة فيه ولما فرغ عن بيان الارتباط الذي
يحصل العلم لنا به شرع في بيان الارتباط الذي احتجب
الحق عنا به فقال ووصف اى وستر الحق نفسه
وانما فسرنا الوصف بالستر لانه لا يقال في كل انسان
من الانبياء والاولياء انه جسم طبيعي او جسم نوري
بل قال رسول الله عم ان لله سبعين الف حجاب
ولم يقل الف صفات فلاحظ الوجوب الذاتي في
هذه الاشياء على الوصفية كما لاحظناه في الوجوب
الذاتي فظهر ان مراد الشيخ رضه بالوصف الستر او غير
ذلك من المعنى المناسب لحضرة الحق واللايق به
لا ما اصطلح عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف
ليجانس ما قبله وينتظم كلامه في سلسلة الارتباط في
في سلك واحد وهو نوع من البلاغة او المعنى ووضعه

بالحجب الظلمانية اى وصف نفسه بالاسماء التى هى
مظاهر لها او المعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية
كما قال جعت ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبارات
الالهية وهى الاجسام الطبيعية ووصف نفسه بالحجب
النورية وهى الارواح اللطيفة فالعالم دائر بين
كثيف ولطيف روحانى ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية
والنورية وكنا بين كثيف ولطيف احتجب ذاته تعالى
عنا بنا فحجابنا علينا فى الحق عين وجودنا وهو معنى
قوله وهو اى العالم عين الحجاب على نفسه اى على
العالم فاذا كان وجود العالم عين الحجاب على نفسه
فلا يدرك العالم الحق ادراكه اى العالم نفسه فانه
لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره على ذوق وشهود
الا الى العالم لا اليه فلا يزال العالم فى حجاب لا يرفع
والا لانعدم العالم كما قال انه تعالى سبعين الف حجاب
من نور وظلمة لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه ما
انتهى اليه بصره من خلقه مع علمه بانه متميز عن موجده
بافتقاره يعنى ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله
واجب بالذات وغنى عن العالم والعالم بذاته مفتقر
اليه تعالى قوله ولكن لا حظ له اى لا علم للعالم على ذوق
فى الوجوب الذاتى الذى لوجود الحق ايستدراك عن
قوله مع علمه فاذا لم يكن له حظ فى الوجوب الذاتى فلا يدركه ابدا

اى فلا يدرك العالم الحق على ذوق من هذا الوجه فان
ذوق الشيء شيئا فى غيره فرع ذوقه ذلك الشيء
فى نفسه فاذن لا يدرك من هذه الحيثية فلا يزال
الحق من هذه الحقيقة غير معلوم على ذوق وشهود
لانه لا قدم بفتح القاف فى الاتصاف للحادث
فى ذلك الوجوب الذاتى حتى يعلم الحادث الحق على
ذوق وشهود من هذه الحيثية ولو كان ذلك
الحادث من اهل الله تعالى فقد لزم من هذا الكلام
مسئلة مهمة لم يجئ بيانها فى الكتاب وهى انه كما لا
حظ فى الوجوب الذاتى كذلك لا حظ له فى الصفات
القديمة اذ لا يتصور قدم الصفات مع حدوث
الموصوف فلا يدرك العالم الحق ابدا فلا يزال
الحق من حيث القدم غير معلوم على ذوق وشهود
لانه لا قدم للحادث فى القدم فعلم الحادث للقديم
من حيث القدم ليس من المعلوم الذوقية بل
بمجرد اطلاع فاذا لم يكن للحادث قدم فى الوجوب
الذاتى لم يكن جامعا لجميع الصفات الالهية ولو كان
الله جمع لادم بين يديه فما جمع الله لادم بين يديه
الا تشريفا على سائر المخلوقات لا لشركته فى صفاته
فانه لم يشرفه الله فهو كسائر الموجودات كما ان
الملكة مشرفة بتشريف الله والا فهو وادكسائر الاودية

فلا يكون جمعية الانسان الكامل علامة لجمعية اليدين
بل لا بد من التشريف من الحق ولهذا اى ولكون
الجمع للتشريف قال الله تعالى لابليس ما منعك ان
تسجد لما خلقت بيدي فانه مستحق ان تسجد له
لشرفه عليك لكونك مخلوقا بيد واحدة وهذا التشريف
اى تشريف جمع اليدين مختص لادم وما هو وليس
جمع اليدين لادم الا عين جمعه اى عين جمع الله
لادم بين الصورتين صورة العالم وهي مجموع
الحقائق الكونية وصورة الحق وهي مجموع الحقائق
الالهية من الاسماء والصفات فادم عبارة
عن الصورتين واليدين وهما اى الصورتين
يد الحق باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر اذ بهما
يتصرف الحق فيعبر عنهما باليدين كما عبر عن
الجمال والجلال فامر الملائكة الا لان تسجد لله تعالى
فكانت سجدتهم لله تعالى وقبلتهم ادم وابى ابليس
عن امر ربه لعدم علمه بذلك وابليس جزء من العالم
فكان جزءا من جزء آدم لم يحصل له هذه الجمعية التي
لادم ولهذا اى ولاجل حصول هذه لادم كان
ادم خليفة فاذا كان خليفة فلا بد ان يكون ظاهرا
بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فان لم يكن
ادم ظاهرا بصورة من وهو الحق استخلفه فيه

اى فى

٣١

اى فى العالم فما هو خليفة لامتناع التدبير والتصرف
ح وكذلك لا بد ان يكون ثابتا فيه جميع ما تطلبه الرعايا
وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها
فليس بخليفة حذف الجواب للعلم به وانما وجب
ان يكون فيه جميع ما تطلبه الرعايا لان استنادها
اى استناد الرعايا اليه اى الى ادم لا الى غيره فاذا
كانت مستندة اليه فلا بد ان يقوم عليهم بجميع
ما يحتاج اليه والا اى وان لم يقوم بجميع ما يحتاج
اليه فليس بخليفة عليهم فاذا كان الامر كذلك
فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل لا لغيره
من المخلوقات ولما فرغ عن ذكر الخلافة شرع
فى تصريح ما علم التزاما بقوله فانشأ صورته اى
صورة الانسان الكامل الظاهرة الموجودة فى عالم
الشهادة وهي صورته الجسدية من حقائق العالم
وصوره اى صور العالم وانشأ صورته الباطنة
وهي صورته الروحية الموجودة فى عالم الغيب وهو
المراد من قوله خلق الله تعالى ادم على صورته على
صورته تعالى اى على صفات الله واسمائه ولذلك
اى ولاجل انشائه على صورته قال فيه اى فى حق ادم
كنت سمعه وبصره وهما من صفات الله تعالى وما قال
كنت عينه واذنه وهما من جوارح الصورة البدنية

ففرقة بين الصور بين صورة الباطن والظاهر
فظهر انه هوية الحق بصفته سار في الخليفة وهكذا
اى كما ان الحق سار في الانسان الكامل كذلك هو
اى الحق سار في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه
حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع ما للخليفة
فما فاز اى فما ظفر الانسان الكامل بالخلافة يدل
عليه قوله بعد وهو المجموع الذى به استحق الخلافة
الا بالمجموع اى بسببه لا بدونه فكان الحق ساريا
في كل موجود من الخليفة وغيره ولولا سريان الحق
اى وجود الحق في الموجودات بالصورة اى بالصفة
وهو بمعنى الاحاطة لا بمعنى الحلول والاتحاد وهو
باطل عند اهل الحق بالاتفاق وقد ذكر بطلانه في
كثير من الكتب الصوفية ما كان للعالم وجود لانه
بنفسه معدوم فافتقر العالم الى الحق في وجوده
كما انه اى كما ان الشان لولا تلك الحقائق المعقولة
الالهية من الحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك ما ظهر
حكم واثر كما ذكر من قبل في الموجودات العينية فلزم
منه انه لولا تلك الموجودات ما ظهر حكم ومن هذه
الحقيقة اى ومن سريان الحق بالصورة في الموجودات
كان اى حصل الافتقار من العالم الى الحق في وجوده
ومن الحق الى العالم في ظهور احكامه فاذا كان الامر

كذلك

كذلك فالكل اى فكل واحد من الحق والعالم مفتقر
الى الآخر من جهتين مختلفتين ما الكل مستغن اى
ليس كل منهما مستغن هذا اى الافتقار الكل وعدم
استغنائه هو الحق وغيره ليس بحق ولذلك قد
قلناه لا نكني اى لا نترك او لا نستر بل قلناه صريحا
لا قلناه كناية اى سرا فان ذكرت غنيا لا افتقار به
اى ان سالت انه الله غنى عن العالمين فكيف قلتم
ان الله مفتقر الى العالم صدقت لكنه الغنى من حيث
الذات بدون اعتبار الصفات لا من حيث الصفات
فهو معنى قوله فقد علمت الذى يقول نعني اى
علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر ما الكل مستغنى
من حيث الاسماء والصفات لا من حيث الذات
فلا ينافيه الغناء الذاتي فثبت ان الاستغناء
من حيث الذات والافتقار من حيث الصفات هذا
هو المعنى الذى اخذه القوم في هذا المقام من كلام
الشيخ لذلك قال بعض الشارحين الباء في به
بمعنى اللام اى لا افتقار له او بمعنى في اي لا افتقار
في كونه غنيا اما انا فاقول معناه انه يقول لما قال
فالكل مفتقر ما الكل مستغن فكانه قال المعارض لا
بل الكل مستغن لا افتقار به فاشار الى المعارض بقوله
فان ذكرت غنيا لا افتقار به والافتقار بمعنى الارتباط

لذلك تعدى بالباء دون الى كما قال فالكل بالكل مربوط
اى فان وصفت الحق بالغناء عن العالمين لا لافتقاره
اى لا يرتبط العالم به من حيث غناء الحق عنه كما
لا يرتبط الحق به فانه اذا استغنى الحق به عن العالم
فقد استغنى العالم عن الحق من جهة استغناء الحق
عنه فان المعلول مستغنى عن غير علته والعلة لوجود
العالم مجموع الذات والصفات لا الذات وحدها
فثبت على هذا التقدير ان الكل مستغنى اى كل واحد
من الحق والعالم مستغنى عن الاخر لا يرتبط احدهما
بالاخر ولاجل الاشارة الى هذا المعنى اورد الباء
دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غيره
من الحروف فهو عدم ذوقه هذا المعنى من كلام الشيخ
فانظر بنظر الانصاف الى ما ذكره القدم وان كان
صحيحا في نفسه لكنه ليس من مدلولات هذا الكلام
واشار الى جواب المعارضة بقوله فقد علمت الذي
بقولنا نعني فاذا كان الامر كذلك فالكل اى مجموع
العالم بالكل اى الحق من حيث الاسماء والصفات
وبالعكس مربوط فليس له اى ليس لمجموع العالم
عنه من الحق من حيث الاسماء وبالعكس انفصال خذوا
ما قلته عني فقد علمت حكمه اى اصل نشأة جسد ادم
وهو اى اصل نشأة جسده قوله من قبل ما نشأ صورته

الظاهرة من حقائق العالم وصوره قوله اعني صورته
الظاهرة تفسير للجسد لا للحكم النشأة فكذلك
قوله وقد علمت نشأة روح ادم وهي قوله وانشأ
صورته الباطنة على صورته قوله اعني صورته الباطنة
تفسير للروح وانما فسر ليعلم ان المراد بادم الروح
الكلي المحمدي لا ادم الذي خلق من طين فهو الحق
الخلق وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي
به استحق الخلافة فادم اى ادم كبير وهو الخليفة
وهو العقل الاول هو النفس الواحدة التي خلق منها
هذا النوع الانساني وهو ادم ابو البشر وبنوه
وهو اى قولنا معنى قوله تعالى يا ايها الناس اى النوع
الانساني اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهي
الخليفة المسمى بالانسان الكامل والعقل الاول وخلق منها
زوجها اى النفس الكلية وبث منهما رجالا كثيرا اى عقولا
ونساء نفوسا فقوله اتقوا ربكم معناه اجعلوا ما
ظهر منكم وقاية لربكم اى انسبوا ما فعلتم من النقايص
والشرور الى انفسكم ونزهوا ربكم عنها واجعلوا ما بطن
منكم وهو ربكم وقاية لكم اى انسبوا الكمالات الى
ربكم لا الى انفسكم فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته
في الذم واجعلوه وقايتكم في الحمد فكونوا ادباء عالمين
فقد ظهر ان المراد بتفسير الاية تعليم الادب للسالكين

ثم اي صيرا وجوده على ما ذكر انه تع اطلعه اي اطلعه
الله هذا الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطلع
على ما اختزن الحق فيه مما يطلبه الرعايا التي استخلف
عليها ليعطي كل ذي حق حقه بامر الله تع على ما
اودع فيه اي في شانه من الصفات الالهية والحقايق
الكونية وصورها وجعل ذلك المودع في قبضتيه الواحدة
فيها العالم وفي القبضة الاخرى ادم وبنوه وبين مراتبهم
فيه يتصرف ما في قبضته خلافة عن الله تع قال رضي الله عنه
ولما اطلعني الله في سري على ما اودع في هذا الامام
الوالد الاكبر جعلت في هذا الكتاب منه مما اطلعت
عليه ما حد لي لا كل ما وقفت عليه فان ذلك
لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الان وهذا الكلام
يدل على انه من راه في مبشرة واعطي له فصوص
الحكم هو الروح الاعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل
له في الصورة المحمدية ويدل ايضا على مجازاته رتبة
الوالد الاكبر في الاطلاع على ما في القبضتين فانظر
بنظر الانصاف الى هذا الكامل في رتبة العلم كيف
ينكر كلامه فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب
كما حده لي رسول الله عم حكمة الهية في كلمة ادمية
وهو هذا الباب الفاء في فمما جواب الشرط المحذوف
اي لما كان الامر ما قلنا ومن زايدة في المرفوع

بقبضتيه خ

وجاء

٣٤

وجاء زايدا في الموجب على راي الكوفيين والاخفش
وانما اختار الزايد ليشاكل قوله مما نودعه وما
مبتداء بمعنى الذي ومن في مما نودعه بيانيه له
وحكمة الهية خبره فمعناه فالذي شهدته في هذا الامام
ونودعه في هذا الكتاب حكمة الهية وهذا اولى مما
قاله بعض الشراح فهو قوله حكمة مبتداء خبره مما شهدته
قدم عليه تخصيصا للنكرة وليست لي وجه لهذا التوجيه
فانه قوله حكمة نكرة مخصصة بالصفة وهي قوله الهية
في كلمة ادمية فيقع بها مبتداء من غير احتياج الى
التقديم فلا يصح تعليل التقديم بتخصيص النكرة
والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد للتقديم وجه اخر
فانه اذا قلنا رجل مومن في الدار وجعلنا لم جعل
مبتداء ومع انه يكون معرفة قلنا قد تخصص بالصفة
واذا قلنا في الدار رجل مومن وقيل لم قدم الخبر
قلنا للحصر واما اذا قلنا في الدار رجل وقيل قلنا
تخصيصا للنكرة فعلى تقدير جعله مبتداء لا وجه
للتقديم اصلا لا حصرا ولا تخصيصا وايضا يمكن
للسائل ان يقول ان الفاء وان كانت لازمة
للجملة الا انه لا وجه لدخولها في الخبر ههنا فانه قد
شرط النحاة لجواز دخول الفاء في خبر المبتداء وقالوا
اذا تضمن المبتداء معنى الشرط جاز دخول الفاء في خبره

وذلك اما ان يكون اسما موصولا صلته فعل او ظرف
او نكرة موصوفة باحدهما ثم كلام وانت تعلم هل شيء
من هذه الشروط ههنا فنجيب عنه التالي بان
الشروط المذكورة لفاء خبر المبتداء واما الفاء الذي
نحن فيه وان دخل على الخبر لكنه ليس لخبر المبتداء
بل لربط الجملة الى ما قبلها وهو يقتضي صدر الكلام
فايهما يقع في الصدر دخلت عليه خبرا كان او
مبتداء فلا اختصاص بالخبر او المبتداء فدخولها ههنا
على الخبر لتقدمه على المبتداء ولو قدم المبتداء لدخل
عليه والفاء الذي اقتضى الشروط مختص بالخبر
لايجوز دخوله على المبتداء قدم او اخر ونظني انه جعله
خبرا مع كونه معرفة مقدمة وحكمة مبتدأ مع كونها
نكرة ولو مخصصة لعدم علمه بزيادة من ثم حكمة نفثية
في كلمة شيثية ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية ثم حكمة قدوسية
في كلمة ادريسية ثم حكمة مهيمية في كلمة ابرهمية ثم حكمة حقية
في كلمة اسحقية ثم حكمة علية في كلمة اسمعلية ثم حكمة روحية
في كلمة يعقوبية ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية ثم حكمة احدية
في كلمة هودية ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية ثم حكمة قلبية
في كلمة شعيبية ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية ثم حكمة قدرية
في كلمة عزيرية ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية ثم حكمة رحمانية
في كلمة سليمانية ثم حكمة وجودية في كلمة داودية ثم حكمة نفسية

في كلمة يونسية ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية ثم حكمة جلالية
في كلمة يحيوية ثم حكمة مالكية في كلمة ذكرياوية ثم حكمة ايناسية
في كلمة الياسية ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية ثم حكمة امامية
في كلمة هارونية ثم حكمة علوية في كلمة موسوية ثم حكمة صمدية
في كلمة خالدية ثم حكمة فردية في كلمة محمدية وفص كل
حكمة الكلمة المنسوبة اليها اى الحكمة التى نسبت الى
الكلمة التى هى روح ذلك النبى عم فاقتصرت على ماذكرته
من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت لى فى
ام الكتاب وهو الامام الوالد الاكبر فامتثلت امر
الرسول عليه السلم لى اى على ما مثل لى فى العالم المثالى
ووقفت عند ما حد لى فما رميت زيادة على ذلك
ولو رميت زيادة نبقص شيء منه او بزيادة شيء وليس
منه على ذلك الحد ما استطعت فان الحضرة تمنع
من ذلك والله الموفق لارب غيره فص حكمة نفثية
بسكون الفاء وهى العلوم الوهبية الملقاة فى قلب
هذا النبى عم فى كلمة شيثية وهو فى لغة العبري
هبة الله اعلم انه العطايا والمنح الظاهرة الموجودة
فى الكون اى فى العالم على ايدى العباد كالعلم الحاصل
للانبيا والاولياء على يد ختم الرسل وختم الاولياء وعلى
غير ايديهم كالعلم الحاصل لختم الرسل وختم الاولياء
فانه منه الذات كما سنذكر وكيف كان وهى على قسمين

با
فص حكمة نفثية
فى كلمة شيثية

قسم منها ما يكون عطايا ذاتية اي يكون منشأوها التجلي
الذاتي من غير اعتبار الصفة وان كان لا يخلو عن
الصفات ويتميز كل منهما عن الآخر عند اهل الذوق
عند وصول العطايا اليه فيه اشارة الى ان الفرق بينهما
لطيف ودقيق بحيث لا يتميز الا عند اهل الاذواق
و لما يكون العطايا من جانب المعطي شرع في بيان ما يعمها
من طرف المعطى له وهو السؤال اذ بها يتحقق العطا
فقال كما ان منها اي كما ان بعض العطايا ما الذي يكون
يحصل باعطاء الله تعالى عن سؤال اي عن سؤال العبد
لفظا ربه ذلك العطايا وكان ذكر السؤال في حق
عطاء معين بفتح الياء وان شئت قلت عن سؤال
معين بحذف في يدل عليه قوله وعن سؤال غير معين
فتعيين السؤال وعدم تعيينه يوجب تعيين العطاء
وعدم تعيينه وبالعكس ومنها ما لا يكون عن سؤال
بل يكون بدون سؤال لفظي سواء كانت الاعطية ذاتية
او اسمائية وسواء كانت على ايدي العباد وعلى غير
ايديهم يعني ان القسمة من جانب المعطي لا يمنع القسمة
من طرف القابل فالمعين بفتح الياء اي فالسؤال المعين
كمن يقول يا رب اعطني كذا كقولك اعطني ولدا صالحا
او رزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته وكدعاء الرسول
اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا الحديث

وعطايا اسمائية اي يكون منشأوها الاسم الصفتي منها

فيذكر

٣٦

فيذكر اجزاء ذاته على التعيين فقوله اعطني كناية عنهما
جميعا فيعين هذا السائل امرا ما من الاعطية لا يحضر
اي للسائل سواه اي غير ذلك الامر وغير المعين اي
السؤال العام الشامل لجميع انواع الاعطية وافرادها
التي فيه مصلحة السائل كمن يقول اعطني ما اي العطاء الذي
حصل فيه مصلحتي اي حاجتي معه غير تعيين العطاء
لكل جزء ذاتي للسائل سواء لم يذكر اجزاء ذاته من
لطيف روحاني وكثيف جسماني كما قال العالم بين لطيف
وكثيف اي مركب منهما كالمثال المذكور او يذكر لكن
لا على وجه التعيين بل على وجه كلي شامل لجميع اجزاء ذاته
من اللطافة والكثافة كمن يقول اعطني لكل جزء ذاتي
من لطيف وكثيف باضافة جزء الى الذات المضافة
الى ياء المتكلم او بزيادة من وعلى هذا التقدير فالياء
متكلم مضاف اليه ولم يذكر المص هذا القسم صريحا
بل ادرج في قوله اعطني ما فيه مصلحتي وجعله شاملا
لهذا القسم لكون كل منهما غير معين واشار اليه ثانيا
بقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف
والا فالمناسب انه يقول بعد قوله اعطني ما فيه
مصلحتي فلا يعين امرا ما كما قال بعد قوله اعطني كذا
فيعين امرا ما فقوله من غير تعيين متعلق بقوله فتم
السؤال الغير المعين بقوله اعطني ما فيه مصلحتي كما تم

المعين بقوله اعطنى كذا فى لا يصلح تعلق قوله لكل جزء
ذاتى باعطنى بل يتعلق بقوله من غير تعيين فقوله
ذاتى بتشديد الياء صفة لكل جزء سواء كان بزيادة
من كما وقع فى بعض النسخ او بدونه واما فى المثال الذى
اوردناه فكما مثلناه فقوله من غير تعيين لكل جزء
ذاتى من لطيف وكثيف ليس من تتمة السؤال بل
بيان للغير المعين الذى هو المثال المذكور كما ان قوله
فيعين امرا ما و لا يخطر له سواه بيان للمعين ولما فرغ
عن بيان السؤال شرع فى بيان مراتب السائلين فقال
والسائلون بلسان القال صنفان صنف بعثه على
السؤال اى بسبب طلب العطايا قبل حلول اوانه
الاستعجال الطبعى اى الخلقى فان الانسان خلق عجولا
وهو داخل تحت حكومة طبعه و محجوب بامور طبيعية
وليس على علم بشىء على ما هو عليه والصنف الاخر
مبتداء بعثه على السؤال جواب لما علم وهو مع جوابه
خبر المبتداء ان ثمة اى فى مقام العطاء امورا عطايا
حاصلة عند الله قد سبق العلم اى علم الله تعالى بانها
لا تنال اى لا ينال العبد اليها الا بعد سؤال العبد
من الله تعالى فيقول فيتفكر فى قلبه فلعل ما نسأله
سبحانه يكون من هذا القبيل فبعثه هذا العلم على سؤاله
فاضمر فاعل بعثه وهو العلم لدلالة المقام عليه فسؤاله هذا

احتياطا لما هو الامر عليه من الامكان لئلا يفوت الامر
وهو العطاء لفوات شرطه وهو السؤال وهو اى هذا السائل
ان كان يعلم هذا لكن لا يعلم ما فى علم الله ولكن لعل
انه ما يسأله من قبيل ما عين له فى علم الله و لا ما يعطيه
استعداده فى القبول اى لا يعلم قبول استعداده ولكن
يسأله لعله يقبل لانه اى الشان من اغمض المعلومات
الوقوف فى كل زمان فرد اى معين على استعداد الشخص
فى ذلك الزمان فان ذلك اى العلم بما فى علم الله والوقوف
على الاستعداد فى كل زمان لا يكون الا للكمل فقوله لانه
تعليل لهما وهو وان كان لا يعلم هذا لكنه يعلم فى
ذلك الزمان انه ولولا ما اعطاه الاستعداد السؤال
ما سئل ولكن لا يعلم ما اعطاه الحق فى الزمان
الذى يكون فيه و لا يعلم فى ذلك الزمان ما يقبل ا
استعداده لعدم حضوره فبهذا القدر من العلم
بالاستعداد لا يكون من اهل الحضور والمراقبة حتى
خلص عن قيد سؤال الاحتياط وهو من اهل الطلب
لان همته متعلقة فى حصول مطلوبه لا فى امتثال اوامر
سيده فليس له نصيب فى معرفة الاستعداد الا على
الاجمال فغاية اهل الحضور اى نهاية علمهم فى
الاستعداد الذين لا يعلمون استعدادهم مثل هذا
اى فى كل فرد ان يعلموا استعدادهم فى الزمان الذى يكونون فيه

ويعلمون ايضا في ذلك الزمان قبول استعدادهم فانهم
لحضورهم يعلمون ما اعطاهم الحق في ذلك الزمان الذي
يكونون فيه وانهم لحضورهم يعلمون ما قبلوه اي لم يقبلوا
ذلك الامر الواصل اليهم الا بالاستعداد الجزئي الخاص
بذلك الزمان وهم اي اهل الحضور الذين وصفناهم بكونهم
انهم يعلمون صنفان صنف يعلمون من قبولهم ذلك الامر
استعدادهم اي قابلية ذواتهم واستحقاق انفسهم
بذلك الامر وصنف يعلمون من استعدادهم ما اي الذي
يقبلونه هذا الصنف الذي يعلمون من استعدادهم
ما يقبلونه اتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا
الصنف اي من الصنف الذين يعلمون من قبولهم ا
استعدادهم فمن يعني من ومن هذا الصنف اي من الصنف
الثاني من يسأل لا للاستعجال ولا للامكان وانما يسأل
امتثالا لامر الله تعالى وهو قوله ادعوني استجب لكم
فهو العبد المحض التام في العبودية وليس لهذا الداعي
همة متعلقة فيما يسأل فيه من معين او غير معين حتى
يسأل للاستعجال او للامكان وانما همته بسؤاله لفظا
في امتثال او امر سيده هيهات بين السائل للامكان
وبينه في رتبة العلم فاذا اقتضى الحال اي التجلي الالهي
الحاكم عليه في ذلك الوقت السؤال اللفظي سأل اي طلب
المأمور به عبودية لا لغرض من اغراضه النفسية واذا اقتضى

الحال

الحال التفويض امره الى الله فوض وان اقتضى الحال السكوت
عن طلب ما يحتاج اليه سكت فقد ابتلى ايوب وغيره
وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله به مع شدة احتياجهم
في ذلك الزمان رفع ما ابتلاهم الله به لاقتضاء حالهم
السكوت في ذلك الزمان ثم اقتضى لهم الحال في زمان
اخر ان يسألوا من الله رفع ذلك فيما ابتلى سألوا امتثالا
لامر الله فرفعه الله عنهم اي اجاب الله عنهم سؤالهم فكانوا
داخلين تحت حكومة الحال في الوقت وتابعون اليه في السؤال
وعدمه فكان سكوتهم وسؤالهم لفظا امتثالا لامر الله
لعلمهم بالحال وما يقتضيه من امر الله عنهم فهم سائلون
بالسؤال اللفظي وقتا وغير السائلين وقتا فدل
ذلك على ان ايوب عم ومن كان على حاله من هذا
الصنف من اهل الحضور لا من الصنف الذي
سيذكر واما دعاء نبينا محمد عم بقوله اللهم اجعل
في قلبي نورا الحديث وهو من دعوته جميع العوالم فلا
اختصاص له بصنف دون صنف كما قال افلا اكون
عبدا شكورا والتعجيل بالمسؤول فيه والابطاء سواء
سأل استعجالا او احتياطا او امتثالا وسواء كان
سؤالا معينا او غير معين للقدر المعين له عند الله
اي لاجل تقدير الله بالمسؤول فيه بوقت معين من الاوقات
الامور مرهونة باوقاتها فاذا وافق سؤال الوقت

المعين للمسؤول فيه اسرع بالاجابة اى وقع المسؤول فيه
في الحال واذا تأخر الوقت اما في الدنيا واما في تأخرت
الاجابة اى المسؤول فيه الى وقت معين لا تأخرت الاجابة
التي هي لبيك من الله اذا دعى العبد ربه شيئا قال
الله تعالى لبيك يا عبدي فان هذه الاجابة تقع في الحال
قوله فافهم هذا اشارة الى انه من دعى من الله شيئا
فقال الله له لبيك يدل على قبول مراده من الله وان
عدم مسئلة الآن لعدم حصول وقته واما القسم
الثاني وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن السؤال
فانما اريد بالسؤال اللفظي به اى التلفظ به فانه
اى الشأن في نفس الامر اي في الواقع لا بد لكل وارد
من وجود سؤال اما باللفظ كما بينه او بالحال
او بالاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا
في اللفظ او في المعنى اما اللفظ فكقولنا الحمد لله
على كل حال وغير ذلك واما بفتح الهمزة في المعنى فلا بد
ان يقيده اى الحمد الحال فالذي يبعثك على حمد الله
هو المقيد لك باسم فعل كحمدك على الله تعالى بالوهاب
والرزاق او باسم تنزيه مثل سبوح وقدوس فان
قلت قد ثبت من قبل ان معرفة الاستعداد حاصلة
لصاحبه وقوله والاستعداد من العبد لا يشعر به
صاحبه ينافي ذلك قلت ان الشعور يستعمل في المحسوس المشاهد

من غير

من غير توقف علمه على شيء اخر والاستعداد ليس كذلك
بل توقف على الاطلاع بالاعيان الثابتة في علم الله تعالى
فمعنى قوله لا يشعر به صاحبه اي لا يعلمه بالشعور وان
كان يعلم بوجه اخر فان الشعور نوع من انواع العلم
وهو العلم بالحس فان الشعور يتعلق باجل المعلومات
والاستعداد من اغمض المعلومات واخفيها فلا يمكن
تعلق العلم من حيث الشعور اليه بخلاف الحال فانه
اجل المعلومات لذلك قال ويشعر بالحال اى وصاحب
الحال يشعر بحاله لانه اى صاحب الحال يعلم الباعث
على السؤال بالحال بالبداهة وليس ذلك الباعث
الا وهو الحال فاذا كان لا يشعر العبد استعداده
فالاستعداد اى فسؤال الاستعداد اخفى سؤال لا يطلع
عليه الا من اطلع بعالم الاسماء والاعيان الثابتة
فان السؤال بلسان الاستعداد ما هو الا سؤال
الاسماء ظهور كمالاتها وسؤال الاعيان وجوداتها
فان هنا صنف من اهل الحضور لا يسألون باللفظ
ويرجع قوله وانما منع هؤلاء من السؤال الى المذكور
حكما لانه لما قال ومنها ما لا يكون عن سؤال فقد ذكر
حكم غير السائلين اي وانما منع غير السائلين عن السؤال
اللفظي علمهم بان لله فيهم اى في حقهم سابقة قضاء
اى حكم عليهم في علمه الازلي فلا بد ان يصل اليهم

هذا الحكم السابق عليهم فهم بذلك قد خلصوا عن قيد
الطلب والامتثال ومجابه فهم قد هيئوا المحله اى
اشتغلوا بتطهير قلوبهم عن التعلقات بالامور لدنية
لقبول ما يرد منه حتى سبق الوارد على ما كان عليه من
الطهارة وقد غابوا بذلك عن نفوسهم واغراضهم
فكيف عن السؤال والطلب ولا سبيل عليهم ملكونه
الحال وهم صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف واقفين
على سر القدر وهو ما سيذكره المص وغير واقفين
اليه ولم يذكره المص لوضوحه غاية ايضاح بيان الوقفين
وتقسيمه الى قسمين وما منع كلا منهم عن السؤال
الا علمهم الخاص بهم لكنهم لما اتحدوا في حد المنع الكلى
وهو العلم بالقضاء السابقة عليهم وكان بعضهم فوق
بعض درجات من العلم لم يفرد بالمنع واقتصر على
بيان مراتبهم في رتبة العلم بالله فقال ومن هؤلاء
اى من العلماء بالقضاء السابقة عليهم او من الصنف
الذى منعهم علمهم هذا عن السؤال او من عباد الله
الذين من هذا الصنف من اى العبد الذى يعلم ان علم
الله به اى بذلك العبد في جميع احواله ظرف للعلم اى
في اضافة جميع الاحوال اللازمة لوجوده الخارجي هو ما
اى علم الله بوجوده في اتصافه بجميع احواله هو العلم الذى
كان ذلك العبد عليه اى على ذلك العلم في حال ثبوت

عينه

عينه قبل وجودها اى قبل وجود العين او قبل وجود
الاحوال ويعلم ان الحق لا يعطيه اى العبد من
الواردات الا ما اعطاه عينه اى اعطى عين العبد
الحق من العلم به اى بالعبد وهو ما اى الذى اعطاه
العبد كان العبد عليه اى على ذلك العلم في حال
ثبوته قبل وجوده فيعلم علم الله به من اين حصل
اى يعلم ان علم الله به سواء كان بعد الوجود او
قبله يحصل الحق من العبد ويعلم ان العلم الذى
كان عليه العبد بعد الوجود هو عين العلم الذى
كان عليه في حال ثبوته ووجوده وجميع احواله فعلى
كل حال العلم تابع لعين العبد وما ثمه اى في صنف
العلماء بالقضاء السابقة صنف من اهل الله اعلى
واكشف من هذا الصنف المعين بالعلم المذكور
فهم الواقفون على سر القدر دون غيرهم فان
غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه حكم الله والقدر
بانه تقدير ذلك الحكم ويعلم ان التقدير تابع للحكم
والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر والقضاء ولا
يعلم ان علم الله تابع لعين العبد وهو سر القدر
فعلم سر القدر ان يعلم ان علم الله تعالى به من اين
حصل فلا يلزم من العلم بالقدر العلم بسر القدر بخلاف
سر القدر وهم اى الواقفون على سر القدر او العلماء

بأن علم الله تعالى به من أين حصل على قسمين منهم اى
بعض منهم خبر مقدم من يعلم ذلك مستواه اى سر القدر
او العلم المذكور مجملا ومنهم من يعلمه اى يعلم علم الله به
او سر القدر مفصلا والذى يعلمه مفصلا اعلى واتم من
الذى يعلمه مجملا فانه اى فان الذى يعلم سر القدر مفصلا
يعلم ما فى علم الله فيه اى فى حقه وذلك العلم لا يحصل له
اما باعلام الله اياه بما اى بسبب الذى اعطاه عينه
من العلم به واما بان يكشف له اى للعبد عن عينه
الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى
وهذا هو العلم التفصيلى وهو اى كشف العلم عن العين
الثابتة او باعلام اعلى من العلم بالاجمال فانه اى
فان الذى يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه الثابتة
او بالاعلام يكون فى علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لان
الاخذ من معدن واحد وهو العين الثابتة المعلومة
ولما بين اتحاد علمى الحق والعبد اراد ان يبين الفرق
بينهما وان هذه المساواة من اى جهة كانت فقال
الا انه اى العلم من جهة العبد عناية من الله سبقت
له هى اى العناية من جملة احوال عينه الثابتة يعرفها
اى العناية صاحب هذا الكشف اذا اى وقت اطلعه الله
على ذلك اى على احوال عينه فانه اثبات لقوله الا انه من
جهة العبد عناية اى الشأن ليس فى وسع المخلوق اذا اطلعه

الله

41

الله اى وقت اطلاع الله اياه على احوال عينه الثابتة و
هى الوجود العلمى التى يقع صورة الوجود اى صورة وجو
ده الخارجى عليها اى على عينه الثابتة انه يطلع ذلك
المخلوق فى هذه الحال اى فى حال اطلاعه على احوال عينه
المعروضة لوجوده الخارجى على اطلاع الحق على هذه
الاعيان الثابتة فى حال عدمها اى فى حال ثبوتها فى علم الله
تعالى قبل وقوع صورة الوجود عليها يعنى انه يطلع بعين
اطلاع الحق لانها اى اطلاع الحق تأنيث الضمير باعتبار
وقوع الاطلاع على الاعيان الثابتة لكن جمع نسب
ذاتية لا صورة لها فى الخارج اذا لم يكن موجودة
فيه بخلاف العبد فانه مخلوق على الصورة فليس فى
وسع المخلوق على الصورة ان يطلع على ما لا صورة
له ويجوز ان يعود الى الاعيان الثابتة باعتبار كونها
فى حال عدمها الا انه الاسبح انه يقول على انه يطلع
على هذه الاعيان بدون قوله على اطلاع الحق ولا بد
من ذكره اثباتا للمساواة فلما اطلع العبد على ما ليس
فى وسعه قال فبهذا القدر من المساواة نقول ان
العناية الالهية قد سبقت لهذا العبد بهذه المساواة
مع الحق فى افادة العين الثابتة العلم بالحق والعبد
ومن هنا اى ومن افادة العين العلم للحق يقول
الله تعالى حتى نعلم وهى كلمة محققة المعنى وذلك المعنى كونه

ما قبلها حتى سببا لما بعدها فاختباره تعالى عباده بالتكاليف
الشاقة ليعلم الصابرين على هذه التكاليف ما هي اى
ليس حتى كما اين مثل الذي يتوهم من ليس له هذا المشرب
وهو المشرب المقدس المحقق المنزه في مقام التنزيه
وهو غناؤه تعالى عن العالمين وهو قوله تعالى والله الغني
وانتم الفقراء وغير ذلك من الايات الدالة على التقديس
والمشبه في مقام التشبيه وهو ظهوره تعالى بصفات
المحدثات وهو قوله تعالى حتى نعلم وقوله ولنعلم من يتبع
الرسول وقوله جعت ومرضت فلم تعدني وغير ذلك من
التشبيهات واما من لم يكن له هذا المشرب فنزه فقط
من كل الوجوه عن الحدوث والنقصان وغاية المنزه
اذا نزه ان يجعل ذلك الحدوث الحاصل من المعلوم الحا
دث في العلم للتعلق لا للعلم وهو اي جعل الحدوث للتعلق
لا للعلم اعلى وجه يكون للمتكلم بعقله اي بنظره الفكري
كما كان للمتكلم بمشاهدته ووجدانه في هذه المسئلة
اي في مسئلة علم الله بالاشياء فيجعل الحدوث للتعلق
انفصل اهل الله من هذا الوجه في هذه المسئلة لولا انه
اي لولا ان المتكلم بعقله اثبت العلم زائدا على الذات
فجعل التعلق له اي للعلم لا للذات لم ينفصل عن المحقق
من اهل الله حذف جواب لولا وهو قولنا لم ينفصل
بقرينة قوله وبهذا اي وباثبات العلم زائدا على

الذات

الذات انفصل عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف
والوجود اي صاحب الوجدان ثم نرجع الى تفصيل الاعطيات
التي ذكرت اولا اجمالا فنقول ان الاعطيات اما ذاتية
او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية الظاهرة
في الوجود الخارجي فلا يكون ابدا الا عن تجل الهي اي عن
التجلي الذي يحصل من حضرة الاسم الجامع من حيث الاسم
الظاهر فالمراد به تجلي الفيض المقدس لا الاقدس يدل عليه
قوله والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد
المتجلى له فان التجلي بصورة استعداد المتجلى له لا يكون الا
في الفيض المقدس فاذا كان المتجلى له قابلا لتجلي الذات
من حضرة الاسم الجامع تجلى الذات من حضرة الجامعة
فذلك هو المسمى بالتجلي الالهي الحاصل عنه العطايا الذاتية
وهو قوله فلا يكون ابدا الا عن تجل الهي واذا كان قابلا
لتجلي الذات من حضرة من حضرات الاسماء تجلى عن تلك الحضرة
فذلك هو المسمى بالتجلي الصفاتي والاسمائي التي يحصل منه
العطايا الاسمائية غير ذلك لا يكون تاكيدا فاذن المتجلي
له ما راى سوى صورته في مرآة الحق اي فعلى تقدير
كون التجلي بصورة استعداد المتجلى له ما راى المتجلى له في
اي تجل كان الا صورة نفسه في وجه مرآتية الحق له في رؤية
صورة نفسه فاضافة المرآة الى الحق بيانية لذلك قال
وما راى الحق ولم يقل وما راى مرآة الحق ولا يمكن ان يراه

لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرائي فاحتجب
نظر الرائي عن الحق بصورة نفسه مع علمه انه ما رأى
صورته الا فيه لعلمه ان صورته لا يقوم بذاته بل يقوم بذات
الحق فكان عالما بالحق برؤية صورته فيه فلا يحجب
صورته عن علمه بالحق كما تحجب عن رؤية الحق كالمرآة
في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها لمنع رؤية
الصورة عن رؤية المرآة مع علمك انك ما رأيت الصور
او صورتك الا فيها وذلك ظاهر فابرز الله اي اظهر الله
ذلك الموجود الشاهد مثالا نصبه اي اقامه حجة لتجليه
الذاتي ليعلم المتجلى له انه ما رآه اي الحق كما لم ير المرآة
اذ كل ما في الشهادة دليل على ما في الغيب ومثاله اي وليس
في عالم الشهادة مثال اقرب او اشبه مثالا بالرؤية والتجلي
من هذا المثال واجهد في نفسك بجملتك عندما ترى اي
عند رؤيتك الصورة في المرآة ان ترى جرم المرآة لا تراه
ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا اي ادرك
عدم رؤية المرايا في صور المرايا ذهب الى ان الصورة
المرئية حاصلة بين بصر الرائي وبين المرآة لا في المرآة
لكن حاجبة عن رؤية المرآة فقد اصاب هذا البعض
في ادراك عدم رؤية المرآة عند رؤية الصورة لكن
اخطا فيما ذهب اليه لانه لم يدرك انه مثال لتجليه الذاتي
وهذا اي المذكور اعظم ما قدر على البناء للمفعول او للفاعل

عليه

عليه اي على العبد من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه
في التجلي الذاتي والمرآة وقد بيناه هذا تفصيلا في الفتو
حات المكية فليطلب ثمه واذا ذقت هذا المذكور ذقت
الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا
تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج فما
هو ثمه اي فليس في هذا الدرج الذي هو الوجود المحض
مقام موجود غير هذا المقام اصلا قطعا وما بعده الا العدم
المحض اذ ما يكون ما وراء الوجود المحض الا العدم المحض
فهو مرآتك في رؤيتك نفسك عند تجليه لك بصورة
استعدادك وانت مرآته في رؤيته اسماءه وظهور
احكامها وليست المرئية في الحق وهي انت سوى عينه
بل هي عين الحق ومن امتاز عن المرآة في الشاهد
فان مرآة الحس غير الصورة المرئية فيها فاختلط
الامر اي اختلط المرئي وهو الصورة والمرآة وهو الحق
في عين الناظر بسبب شاهدته ان نفسه عين الحق
اذ لا اختلاط في الواقع وانبهم اي واشكل عليه التمييز
بينهما ولهذا اختلف اهل التجلي الذاتي بان كان بعضهم
فوق بعض في رتب العلم بالله فمنا اي فمن اهل التجلي
من جهل في علمه بامر المرئي او علم نفسه ولم يعلم انه عبد
او حق ولم يحكم على المرئي حكما من العبودية او الربوبية فجهل
في علمه فقال العجز عن درك الادراك ادراك فالعجز اعلى المقام

في من هذا الشرب لا في الواقع فهو عالم وجاهل من ان
الرؤية تعطي العلم لكنه لم يعلم اي شيء هو ومنا من علم
الامر على ما هو عليه فعلم ان نفسه عين الحق من وجه
وغيره من وجه فميز بينهما في كل مقام فلم يقل بمثل هذا
اي بمثل ما قال من جهل في علمه وهو اي عدم قول من علم
اعلى القول اي قول من عجز في علمه بل اعطاه العلم السكوت
اي بل اعطى علم من علم السكوت كما اعطاه العجز اي كما اعطى
علم من جهل العجز والعلم الذي اعطى السكوت اعلى مرتبة
من العلم الذي اعطى العجز فكيف لم يكن السكوت اعلى
من القول وهذا اي الذي اعطى علمه السكوت ولم يظهر
العجز هو اعلى عالم بالله من الصنف الاخر وليس هذا
العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء اي لا يأتي علم العطايا
الذاتية الذي اعطى السكوت لاحد من الله بالذات الا
الخاتم الرسل من حيث رسليته وخاتم الاولياء من حيث
ولايته والمراد بخاتم الاولياء ههنا خاتم الولاية المحمدية
يدل عليه قوله من بعد واما خاتم الاولياء فلا بد من هذه
الرؤيا وقد ذكر في الفتوحات انه راى هذه الرؤيا فعبرها
بختام الولاية فذكر منامه للشيخ الذي كان في عصرهم
ولم يقل من الرائي فاولوه بما عبر به والظاهر ان المراد
بخاتم الاولياء نفسه رضي ومن قال المراد بخاتم الاولياء عيسى ع م
فقد حبط فان عيسى خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة

المحمدية

المحمدية غير الولاية العامة وكذا ختمها فعيسى وان كان
رسولا وخاتما للولاية العامة لكنه يأخذ هذا العلم من
مشكوة ختم الولاية كسائر الانبياء والرسل وما يراه احد
من الانبياء والرسل من حيث نبوتهم ورسالتهم الا من
مشكوة الرسول الختم ولا يراه احد من الاولياء الا من
مشكوة الولي الختم حتى ان الرسل من كونهم اولياء لا
يرونه اي لا يأخذون هذا العلم متى رواه اي متى
اخذوه الا من مشكوة من مرتبة خاتم الاولياء ولما
لم يرو الرسل هذا العلم الا من مشكوة خاتم الاولياء
فان الرسالة والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته
لا الرسالة والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقائق الالهية
فانهما لا تنقطعان لكونهما من الصفات البشرية وهما — تنقطعان صح
ظاهر الولاية والظاهر لا يرى ما يراه من كونه باطنا
الا من مشكوة الباطن والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون
من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم
الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم
الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع
فذلك اي كون خاتم الاولياء تابعا لما جاء به رسول الختم
لا يقدح في مقامه اي لا يمنع متبوعية لخاتم الرسل فيما
ذكرناه ولا يناقض كونه تابعا ما ذهبنا اليه من انه
متبوع في ذلك العلم الخاص فانه اي خاتم الاولياء من وجه

اي من حيث انه تابع لخاتم الرسل يكون انزل اي تحت خاتم
الرسل في هذه المرتبة كما انه من وجه اي من حيث انه
متبوع له يكون اعلى اي فوقه فيما ذكرناه فلا تناقض
ولا ينبغي ان يتوهم افضلية خاتم الاولياء على خاتم
الرسل وغيره في ذلك الوجه الخاص وهو كونه متبوعا لخاتم
الرسل رتبة علم التجلي الذاتي لان قوله من وجه يكون اعلى
لا يدل الا على تقدمه في ذلك العلم ولا يلزم منه الا
فضلية في تلك المرتبة فان افضلية الكمل وشرفه
ليست بالتقدم والمتبوعية سواء كانت في رتبة العلم
بالله او في غيره ولا في حد ذاته وانما كانت افضلية
بتكريم الله اياه وتشريفه كقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم
اي جعلناه مكرما فكان مكرما من عند الله لا من عند
نفسه ومرتبته وكقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على
بعض فكان فضل بعض على بعضهم بتفضيل الله تعالى وفضل
الله المجاهدين على القاعدين درجة كما قال الشيخ رضه
فما جمع الله لادم بين يديه الا تشريفا وما ورد النصوص
على افضلية الانبياء وسيادته عم على الاولياء الا على
الاطلاق في كل مرتبة فما كان الكمل شريفا وفاضلا الا بالنص
الالهي لا بالمتبوعية في رتب العلم الا ترى ان علم الله تعالى
تابع للمعلوم والمعلوم انت واحوالك وهل يلزم منه التقدم
في تلك المرتبة افضليتك من هذا الوجه فانه الله محيط من ورائهم

من

من وجوداتهم واحوالهم من المظاهر وليست ذات المعلوم
وماهيته امرا مستقلا في نفسه حتى يكون الواجب الوجود
لذاته بل هو اثر حاصل من تجليات اسمائه وصور علمه فلا
جعل في نفس الماهية فانه تعالى موجب لاسمائه
وصفاته ومقتضياتهما ومختار في اعطاء الوجود الى الما
هية فالجعل لا يكون الا بعد مرتبة الصفات والاسماء
ومقتضياتهما فذات العلوم بجميع احوالها من المتبوعية
وغيرها كل ذلك من اعطاء الله تعالى فانما يثبت فضيلة
من حيث هو متبوع على التابع اذا لم يكن متبوعية
ذلك المتبوع من التابع فكانت التابع من حيث انه
تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع لكون
المتبوعية له من اعطاء التابع فكان الله اعلى
واشرف على معلوماته من كل الوجوه فكذلك ختم الرسل
لكونه جامعا لجميع المراتب التي كانت في حق المخلوق
فهو محيط بجميع المراتب الامكانية فتابعية ختم الرسل
لختم الاولياء تابعية صاحب القوى قواه في اخذ
مراداته وكذلك صاحب الاسباب تابع لاسبابه لتحصيل
بعض افعاله فكان خاتم الاولياء مرتبة من مراتب
ختم الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات ختم
الرسل ومعنى قوله فما يلزم الكامل وبه اخذ من خزنة
الحق هذا العلم كما اخذ جبرئيل عم علم الشرائع وهو

مفضل على جبرئيل بالنص الالهي والنص على اطلاقه فلزم
انه مفضل عليه من كل الوجوه فثبت بالنص انه خاتم
الرسل مفضل على خاتم الاولياء في ذلك الوجه لعموم
النص على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لخاتم الرسل
لاخذه هذا العلم عنه المعدن فكان المراد من قوله من
وجه يكون اعلى بيان لزيادة مرتبة خاتم الاولياء من الوجه
المذكور فلا يلزم منه الافضلية من هذا الوجه عند
الله اذ الزائد قد يكون ادنى من الانزل لتوسط الا
نزل فانزلية ختم الرسل منه من جهة كماله لانه ليست
بمعنى الدناءة وقد نزل القرآن وحمد على تنزيله
ولو دليتم بحبل لهبط على الله فنزول الشريف اللطيف
عين كماله ولما بين مرتبة خاتم الاولياء اورد الدليل
الشرعي على ما ذهب اليه تسهيلا لفهم الطالبين
فظهر ان المقصود ببيانه تقدم مرتبة خاتم الاولياء
من وجه فقال وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا
اليه من انه الشيء الواحد انزل من وجه واعلى من وجه
في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم كما ذكر قصته
في كتب التفاسير وقد ظهر في تأبير النخل كما ذكر
حديثه في كتب الاحاديث والفضل ههنا بمعنى الزيادة
في هذه المسألة لا بمعنى المفضل والمكرم عند الله على غيره
فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة

فانه

فان الرسول عم لم يتقدم منهما على اصحابه فقال انتم اعلم
فقال انتم اعلم بامور دنياكم لكنه هذا التقدم ليس من
الامور التي تثبت بها الفضيلة المعتبرة عند اهل الله
لكونه في الامور الدنية الخسيسة فهم وان كانوا يتقد
مون في هذه المرتبة الدنية لكنهم تابعون للرسول
في المرتبة الشريفة وهي رتبة العلم بالله فتأخر الرسول
عم في الامور الدنية عين كماله لان هذا العلم الذي
اخذه الرسول منهم عين لهم من وجه فخاتم الاولياء
وان كان له التقدم في هذا الوجه من رتبة العلم بالله
لكنه تابع لخاتم الرسل في رتبة من رتب العلم بالله وهو
علم الشريعة الشريفة على كل مرتبة منه رتب العلم بالله
وعلى علم خاتم الاولياء لكونه مسمى بالشرع المطهر الا ترى
كيف اتبع موسى عم الخضر عم في العلم اللدني فقال
هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا ولم يلزم من
اعلمية الخضر من موسى في هذا الوجه افضليته على
موسى لان الخضر تابع في الحكم بما جاء به موسى من علم
التشريع وهذا العلم افضل واعلى من العلم اللدني
وانما نظر الرجال الذين يعلمون الامور على ما هي عليه
وتميزون المراتب الى التقدم في رتب العلم بالله هنالك
مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها
ولما كانت هذه المسألة اعلى المسائل الالهية وانفعها

اوصى لاهتمامها فقال فتحقق ما ذكرناه فان الامر فى
نفسه على ما بيّناه لك ولما مثل النبي عم النبوة بالحا
ئط من اللبن وقد كمل الحائط سوى موضع لبنة
واحدة فكان عم تلك اللبنة اى كان نفسه عم
فى رؤياه ينطبع بتلك اللبنة التى ينقص الحائط عنها
ويكمل بها غير انه لا يراها اى تلك الرؤيا الا كما
قال لبنة واحدة اى تمثيله عيه رؤياه فى نفسه واما
خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا دليلا له على
ختميته فى الولاية فيرى ما مثله به اى الحائط رسول
الله عم فيرى فى الحائط موضع لبنتين واللبن من
ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط
عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب قوله فلا بد
انه يرى نفسه تنطبع فى موضع تلك اللبنتين جواب لما
فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط
بهما كما يكمل لبنة واحدة فى رؤيا ختم الرسل لوجوب
التطابق بينهما وهذه الرؤيا مختصة لخاتم الولاية المحمدية
لاشتراكه فى المشكوتية والختمية واما خاتم الولاية العامة
فاشتراكه فى الختمية دون المشكوتية فلم يلزم هذه
الرؤيا له والسبب الموجب لكونه اى لكونه خاتم الاولياء
رآها لبنتين انه اى خاتم الاولياء تابع لشرع خاتم
الرسل فى الظاهر لان ولاية المولى لا تحصل ولا تتم الا

بتبعيته

بتبعيته للرسل وهو اى كونه خاتم الاولياء تابعا
موضع اللبنة الفضة وهو اى موضع هذه اللبنة ظاهره
اى ظاهر خاتم الاولياء وما يتبعه فيه من الاحكام يعنى
صورة اتباعه خاتم الرسل فى الاحكام الشرعية فكما ان الحائط
فى حق ختم الرسل حائط النبوة واللبنة الفضة لبنة ولذلك
مثلها به واما فى حق خاتم الاولياء فحائط الولاية فكانت
اللبنة الفضة جزءا من حائط الولاية فى حقه هذا الرائى
كاللبنة الذهبية فخاتم الرسل هو الذى لا يوجد بعده نبى شرع
فلا يمنع وجود عيسى عم بعده ختميته لانه نبى متبع لما جاء
به خاتم الرسل وكذلك خاتم الاولياء بالولاية الخاصة هو
الذى لا يبقى بعده ولى فى قلب خاتم الرسل ولا وارث بعده
للولاية المحمدية ولا يمنع ايضا ختميته وجود الاولياء
الوارثين لساير الانبياء بعده كما هو آخذ عن الله
فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه اى كما ان خاتم
الاولياء متبع لختم الرسل بالصورة الظاهرة فيما اخذ
عن الله فى السر فيرى صورة اخذه وصورة اتباعه فيما
اخذه وانما وجب الرؤيا هكذا لانه اى لانه خاتم الاولياء
يرى الامر اى يرى جميع الامور على ما هو عليه ولا بد انه
يراه اى انه يرى امر نفسه هكذا اى على ما هو عليه من
اخذه اتباع ومشكوتية وختمية وغير ذلك من الامور
التى كانت فى حق نفسه وهو اى اخذه هذا العلم عن الله

موضع لبنة ذهبية في الباطن وانما اخذ هذا العلم عن الله
فانه اي لان خاتم الاولياء اخذ من المعدن الذي
ياخذ منه الملك الذي يوحي الحق ما اخذه الملك من
هذا المعدن به اي بواسطة الملك الى الرسول فهذا المعدن
ليس الا هو الحق فاذا كان معدن العلمين واحدا فما
كان علم الباطن الا وجها خاصا من وجوه الشريعة وهو
الذي لا يعلم الا عن الكشف الالهي الذي لا يحصل الا
بعد تحصيل الولاية فهما متحدان في المآل لكن يسمى
علم التأويل بل هو اصل علم الشريعة وروحه ولا مخالفة
بينهما الا عند اهل الحجاب فان فهمت ما اشرت به
من الختم والمشكوة وغير ذلك فخذه واعمل به فقد
حصل لك العلم النافع الذي تفتح منه علوم كثيرة نافعة
لك في الدنيا والاخرة اذ هو العلم الكلي الذي اجل
العلوم فكل نبي من لدن آدم الى اخر نبي ما منهم احد
ياخذ النبوة الا من مشكوة خاتم النبيين وان تأخر
وجود طينته فانه بحقيقته موجود في جميع العوالم وهو
اي معنى وجوده بحقيقته معنى قوله كنت نبيا وادم
بين الماء والطين وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا
حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وادم بين
الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد
تحصيل شرائط الولاية من الاخلاق الالهية في الاتصاف

بها

۴۸

بها من كون الله سمي بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث
ولايته نسبته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل
معه وانما كانت نسبته معه كذلك فانه اي لانه خاتم الرسل
الولي الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي الوارث
الآخذ عن الاصل المشاهد للمراتب فكانت ولايته
متقدمة على ولاية ختم الرسل كما تقدمت على ولاية
ساير الانبياء ولما يوهم ظاهر كلامه افضلية ختم
الولاية على ختم النبوة دفع هذا التوهم بقوله وهو
اي خاتم الاولياء حسنة اي اعلى مرتبة من حسنات
خاتم الرسل محمد عم اي من مراتبه العالية فكانت
ختميته ومشكوتيته من ختم الرسل لانه العلم الذي
ياخذ عن الله في السر ويعطي لختم الرسل لا ياخذه الا
بولاية منشعبة من ولاية ختم الرسل وفي التحقيق
ياخذ عن الله بسببه ويعطي اليه بسببه فكان تقدمه
في هذا الوجه تقدم الجزء على الكل فلا فضل على ختم الرسل
باي وجه كان كما قلنا لكن من قبل مقدم الجماعة اي جماعة
الانبياء والاولياء كلها وسيد ولد آدم في فتح باب
الشفاعة يوم القيمة فعين محمد عم وهو تقدم على
جميع اولاد ادم باعتبار وجوده الشخصي حالا خاصا
وهو الفتح ما عمت اذ التعميم لا يكون الا بحقيقة الكلية
فلا يلزم منه تقدمه في جميع الامور وفي هذا الحال الى حق

تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن ما شفع عند المنتقم
فى اهل البلا الا بعد شفاعة الشافعين فتمام محمد عم
بالسيادة فى هذا المقام الخاص وهو معظم الامور
مع انه لا يلزم منه فضل محمد عم على الرحمن لان فوزه
بهذه السيادة لا يكون الا من الرحمن وانما يلزم ذلك
ان لو كان ذلك الحال حاصلا له من غير احتياج الى الرحمن
وهو ممتنع فمن فهم المراتب والمقامات على ما هو عليه
لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام لما فرغ عن بيان
العطايا الذاتية شرع فى بيان عطايا الاسمائية فقال
واما المنح الاسمائية فعلى انواع حذف الجواب للعلم به
اعلم ان منح الله تع اى اعتبار الذات بجمعية الاسماء
فكانت العطايا الحاصلة منه كلها اسمائية وفى العطايا
الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكان العطايا الحا
صلة منه كلها ذاتية الهية خلقه رحمة منه بهم وهى
اى الرحمة او المنح كلها اى بانواعها واصنافها من الله
لكونها من الحضرة الالهية الجامعة بجميع الاسماء والصفات
فاما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ فى الدنيا
الخالص يوم القيمة ويعطى ذلك العطاء اسم الرحمن
فهو عطاء رحمانى واما رحمة ممتزجة بالنقمة كشرب
دواء الكره الذى يعقب شربه الراحة ويعطى ذلك اسم
الله على يد الرحمن من حيث جامعيته للصفات المتقابلة

لذلك

لذلك كان العطاء الحاصل منه رحمة ممتزجة وهو عطاء
الهى وانما كانت منح الله تع كلها من الاسماء فان العطايا
الالهية اى العطايا الحاصلة من حضرة الاسم الجامع لا يمكن
اطلاق عطائه منه اى لا يمكن حصول العطاء من هذا الا
سم الاعظم من غير ان يكون على يد سادن اى خادم
من سدنة الاسماء فاذا لم يمكن عطاء اسم للعبد الا
على يد اسم من اسم الله تع فتارة يعطى الله العطاء
العبد على يد الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذى
لا يلايم الطبع فى الوقت اى وقت العطاء ولو غيرها فهى
فى المآل فهذا هو عطاء ممتزج ورحمة ممتزجة وعطاء
الهى حاصل من الله على يد الرحمن لكن لا يسمى رحمانيا
بل يسمى مثل هذا القسم الهيا وفيه اشارة الى ان
يد الرحمن لها مدخل فى جميع العطايا التى تحصل على ايادى
الاسماء فرحمة الله واسعة على كل شئ اولا ينيل الغرض
اى او تخلص العطاء من الشوب الذى لا ينال به الطبع
غرضه وما اشبه ذلك الشوب فى عدم ملايمة الطبع او عدم
نيل الغرض فتارة يعطى الله العبد على يد الواسع فيعم
هذا العطاء جميع احوال العبد واوقاته وينال العبد
بذلك العطاء غرضه فى كل وقت يريد او على يد الحكيم
فينظر فى الاصلح فى الوقت فيعطى ما هو الاصلح للعبد
فى ذلك الوقت او على يد الواهب فيعطى النعم من انعم اى اظهار

لانعامه وكرمه ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض
على ذلك العطاء من شكر او عمل او على من الجبار فينظر في
الموطن وما يستحقه من القهر والجبار ههنا بمعنى القهار
بمقابلة قوله او على من الغفار فينظر في الحال وما هو عليه
من الاحوال فانه كان على حال يستحق العقوبة فيستره
عنها او على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال
يستحق العقوبة فيسمى معصوما ومعتنى به ومحفوظا
وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع كله من العطاء الا
سمائي والمعطى الحقيقي هو الله لكن من حيث ما
اى من حيث الاسم الذى هو خازن لما عنده اى لما
حصل عند هذا الاسم من خزائنه اى من خزائن الله
ولما كان الامر هكذا فما يخرجه اى فما يخرج الحق من الخزينة
اى المعطى له الا بقدر معلوم اى بمقدار ما قدر للمعطى
له في علمه الازلي بلا زيادة ولا نقصان لمن شاهد هذا
فقد خلص من تعب الطلب وكان هذا الاخراج على يد
اسم خاص بذلك الامر من الخزينة المخصوصة فاعطى
كل شيء خلقه على يد الاسم العدل واخواته لمن فهم هذا
برئ من اضطراب الاعتراض فان العدل ناظر الى
ما اقتضاه عين المخلوق فخلق كل شيء بحسب اقتضاء
عينه وعين الشيء ليس بمجعول وكذا الاقتضاء صفة ذاتية
لازمة له واسماء الله تعالى وان كانت لا تتناهى لانها تعلم

بما

بما يكون عنها اى باثارها وما يكون عنها غير
متناه فكانت اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار غير
متناهية وان كانت ترجع الى اصول متناهية
هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء فكانت اسماء
الله تعالى دايرة بين التناهي وعدم التناهي وعلى
الحقيقة اى وكان في التحقيق فما ثمه اى فما في
مقام الاسماء المتكثرة الا حقيقة واحدة وهي الذات
الالهية تقبل جميع هذه النسب والاضافات التي يكنى
عنها بالاسماء الالهية مع كونها باقية على وحدتها الحقيقية
والحقيقة الواحدة التي تقبل جميع النسب وتفسير البعض
بقوله اى التحقيق تقتضي ان يكون لكل اسم حقيقة
متميزة له خطاء لانها نكرة معادة معرفة فهي عين
الاول تعطى ان يكون لكل اسم يظهر الى ما لا يتناهى اى
له مظاهر غير متناهية حقيقة يتميز بها عن الاسم الاخر
اى يتميز الاسم بتلك الحقيقة عن غيره من الاسماء
وتلك الحقيقة التي بها تميز هي مبتدا ثان الاسم
خبره عينه بدل من الاسم اى هي عين الاسم اذ
حقيقة الشيء عين ذلك الشيء فامتيازه بتعين غير
زايد على نفسه او الاسم مبتداء ثالث عينه خبر اى
الاسم عين هذه الحقيقة ذكر الضمير باعتبار الاسم فاندفع
توهم المغايرة من قوله تعطى لكل اسم حقيقة يتميز بها لا ما يقع

فيه الاشتراك اى تلك الحقيقة ليست هى عين الحقيقة ا
المشتركة التى هى الذات الالهية المشتركة بين الاسماء وليس
معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات فى الكلى ولا اشتراك
الصور فى المرايا فى ذى الصورة ولا اشتراك الاوصاف
فى ذلك وانما معنى الاشتراك توجه الواحد الحقيقى الى جهة
خاصة لكمال خاص بتلك الجهة مع بقاء الحضرة الوا
حدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه التوجه الاخر
فما كانت الاسماء والصفات الا التوجهات الاولية
الذاتية الايجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية
اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة فى دلا
لتها على الذات ومتميزة بحقيقتها المختصة التى هى
عينها وهذا لا يعرف الا بالذوق ولصعوبة هذا
المقام اورد دليلا مشاهدا بالحس تسهيلا للطالبين
فقال فكما ان الاعطيات تتميز كل اعطية اى كل واحد
منها عن غيرها بشخصيتها وان كانت العطايا
عن اصل واحد وهو الذات الالهية فمعلوم ان هذه
العطايا ما هى هذه العطايا الاخرى وسبب ذلك اى
وما سبب ذلك الا تميز الاسماء به وهو استدلال من الاثر
وهو تميز العطايا الى المؤثر وهو تميز الاسماء اذ
عند المحققين ما من موجود فى الشهادة الا وهو صورة
ما فى الغيب ودليله هذا دليل على تميز العطايا واما

الدليل

الدليل على تميز الاسماء فهو قوله فما فى الحضرة الالهية
اى حضرة جمعية الاسماء لاتساعها شىء يتكرر اصلا
والتكرر انما يكون بضيق المقام وسعت حتى كل
شىء فاذا ثبت تميز كل شىء من الاشياء ثبت تميز
الاسماء هذا اشارة الى كل ما ذكر فى العطايا الا
سمائية هو الحق الذى يعول عليه عند اهل الحقيقة
وهذا العلم اى علم العطايا الاسمائية كان علم شيث عم
وروحه هو الممد لكل من يتكلم فى مثل هذا العلم من الا
رواح ما عدا روح الخاتم اى روح ختم الرسل فانه
لا تأتيه المادة اى لا يأتى اليه مدد هذا العلم
الا من الله لا من روح من الارواح بل من روحه
يكون المادة لجميع الارواح فتقدم ختم الرسل على
ختم الاولياء وعلى شيث عم وتقدم شيث على جميع
الارواح وعلى روح خاتم الاولياء لكونه بيده مفتاح
خزائن الاسمائية كما ان بيده مفتاح خزائن الذاتية
وان كان لا يعقل ذلك من نفسه اى وان كان لا يعلم
ذلك الامداد من روحه لجميع الارواح فى زمان
تركيب جسده العنصرى لاحتجابه عن علم هذا
بسبب وجوده بالجسد العنصرى فهو من حيث
حقيقته ورتبته عالم بذلك اى بكون المادة لجميع الارواح
من روحه كله بعينه تأكيد والضمير للكل اى عالم بالكل واحد

من الارواح بشخصه وبتعينه والاستعداد الخاص
به والامداد روحه لكل واحد منهم ما يناسب استعدا
داتهم واحوالهم بحيث لا يفوته عن علم ذلك شيء
من حيث ما هو جاهل به اى كما انه من حيث الذي
جهل به من جهة تركيبه العنصري بيانه لمن حيث ما
فهو العالم الجاهل لكن جهله عين كماله كما بين في
موضعه فيقبل الاتصاف بالاضداد بالاعتبارين
كما يقبل الاصل الاتصاف بذلك اى بالاضداد لكنه
باعتبار واحد كما بينته في موضعه كالجليل والجميل والظا
هر والباطن والاول والاخر وهو عينه وليس غيره
اى خاتم الرسل من حيث حقيقته عين الحق وان كان
من حيث جسده العنصري غيره ومعنى عينيته من حيث
الحقيقة كونه على صفته لا غير فيعلم من حيث كونه
عين اصله لا يعلم من حيث كونه غيره ومن اجل هذين
الوجهين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الوجوب
الذاتي وما لا ينسب اليه وكذا قوله ويرى لا يرى
ويشهد لا يشهد والمراد من اتصاف هذا الكامل
بالاضداد اتصافه بالصفات اللائقة لحضرة الامكان
من النقصان والكمال لذلك قال فهو العالم الجاهل
فيعلم لا يعلم والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات
الكاملة اللائقة لحضرة الوجوب لذلك قال كالجميل والجليل

فمن

فمن قال كما انه اصله يعلم في مرتبة الهية ولا يعلم في مر
تبة ظهوره في صور الجاهلين مع انه سوء ادب مع
الله فقد اخطاء في فهم المراد من المقام ولما فرغ من
احوال ختم الرسل رجع الى شيث عم فقال وبهذا العلم
اى بسبب علمه عم العطايا الاسمائية سمي شيث لانه
معناه اى معنى شيث هبة الله فاذا كان هذا العلم
مختصا بشيث عم فبيده مفتاح العطايا على
اختلاف اصنافها ونسبها فلا يأخذ احد ما عدا
روح الخاتم من هذه الخزائن شيئا الا بشيث عم
وانما كان مفتاح العطايا بيده فان الله تعالى وهبه
لادم اول ما وهبه فكان عم اول ما ظهر من الفتوحات
الاسمائية لادم واول سبب فتح الله به عطاياه
فكان مفتاح العطايا بيده وما وهبه لادم الا منه
الا وهبه من نفس ادم وانما كان ما وهبه الا منه
لان الولد سر ابيه ليس امرا خارجا عن وجود ابيه
فمنه خرج في صورة النطفة واليه عاد بصيرورته
على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة
فاذا كان الولد سر ابيه فما اتاه اى فما اتى الولد
اباه غريب اى على غير صورة ابيه لذلك احبه واذا
لم يأت على صورته استكره ونفر منه وليس له ولد
ولا من سر الشيء بان نعود الى ذكر النبي او فما اتاه

عن خارج نفسه فعوده اليه منه لمن عقل عن الله اى
لمن كان على بصيرة من ربه وعلم الاشياء على ما هى عليه
وكل عطاء فى الكون على هذا المجرى اى وكل ما وهب الله
للعباد من العطاء ليس الا منهم واليهم واذا كان
عطاء الحق على هذا فما فى احد من الله شىء من العطايا
الاسمائية واليه حتى الوجود منه واليه بالاصالة وهو قول
كن وما فى احد من سوى نفسه شىء فكان العطاء الذى
خرج من نفسه وعاد اليه عين نفسه لا غير وان
تنوعت عليه الصور وما كل احد يعرف هذا
اى ما قلناه وان الامر على ذلك اى وما يعرف ان
امر العطاء على ما بيناه فى نفس الامر فقوله يعرف هذا
يرجع المذكور وقوله وان الامر على ذلك يتعلق
بعطايا يقع فى نفس الامر الاول مرتبة التصور والثانى
مرتبة التصديق الا احاد من اهل الله وهم الذين
تحققوا بالتجليات الاسمائية ووقفوا باسرار الاسماء
والصفات فاذا رايت من يعرف ذلك فاعتمد عليه
فانه من كبار الاولياء يرشدك الى مقصودك فذلك العلم
هو عين صفاء خلاصة وهى العلوم العالية الصافية
الخالصة عن شوب كدورات النفسانية وكيف لم يعتمد
من يعرف بمثل هذا العلم خاصة الخاصة الخاصة اهل
التجلى الصفاتى وخاصة الخاصة اهل التجلى الذاتى من عموم

اهل

اهل الله اى من جمهور اهل الله فاذا لم يكن فى احد
من الله شىء ولا فى احد من سوى نفسه شىء فاى
صاحب كشف شاهد صورة تلقى اليه قوله ما لم يكن
عنده مفعول تلقى من المعارف بيان لما وتمنحه اى
توهب تلك الصورة ما لم يكن قبل ذلك فى يده فجملة
تمنحه عطف على جملة تلقى اليه للايضاح فتلك الصورة
الملقية اليه عينه اى عين الملقى اليه لا غيره فمن
شجرة نفسه اى واذا كانت تلك الصورة عينه كان
من شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه يعنى غرس شجرة نفسه
وثمرتها وما تلقى اليه من المعارف كل ذلك مستند
الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء حاصة
على ايدى الاسماء بطلب العبد فكان فصوص الحكم
من ثمرة غرسه قدس سره يلقى اليه على يد رسول الله
عم فالرسول ليس من ثمرة غرسه ولا هو عينه بل هو
خاتم الرسل فلا يكون العبد مفيضا على نفسه بل يحتاج
الى فياض اخر غيره وان كانت هذه الثمرات فى غرسه
ومن قال فى هذا المقام العبد هو المفيض على نفسه
لا غير فقد اخطأ ولما فرغ عن الكلام فى المعانى
المعينة شرع فى الصورة الظاهرة ايضاحا وتسهيلا
للطالبين فقال كالصورة الظاهرة اى مثال الصورة
الملقية الى صاحب الكشف فى العينية هو الصورة الظاهرة

منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره اى كما انه هذه
الصورة ليست غيره بل هي عينه كذلك هذه الصورة المتنوعة
ليست غيره الا استثناء عن قوله فتلك الصورة عينه لا
غيره لبيان وجه المغايرة انه المحل او الحضرة وهي حضرة
الخيال التي راى فيها صورة نفسه تلقي اليه اى تلقي تلك
الحضرة تلك الصورة الى الرائي يتقلب من وجه وذلك
التقلب لحقيقة تلك الحضرة اى لاجل اقتضاء حقيقة تلك
الحضرة وذلك لا ينافي عينيتها فثبت ايضا هذه المعاني
المثالي بالظاهر للايضاح وتطبيق الظاهر بالباطن
حتى يعلم منه انه العلم الظاهر وهو علم الشريعة والعلم الباطن
وهو علم الحقيقة شيء وحقيقة واحدة لا مغايرة بينهما الا
تقلب من وجه لحقيقة المحل وهي قلوب المؤمنين
لتفاوت درجات عقولهم كلم الناس على قدر عقولهم
فالمغايرة حاصلة لمراءة قلوبهم فقال كما يظهر الكبير
في المراءة الصغير صغيرا ويظهر غير المستطيل في المستطيلة
مستطيلا ويظهر غير المتحرك في المراءة المتحركة متحركا كالماء
الجاري وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة
كالماء فانه من نظر اليه وجد صورته منتكسة وقد تعطيه
عين ما يظهر منها اى من عين الرائي بدون انتكاس
فيقابل اليمين منها اى من الصورة اليمين من الرائي
كالمراءة وقد يقابل اليمين اليسار وهو اى كون اليمين

مقابلا لليسار الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم
وبخرق العادة يقابل اليمين اليمين يعني ان اعتبرت
صورتك في المراءة كالانسان المقابل وجهه وجهك كان
يمينك مقابلا ليسار صورتك فكان هذا التقابل بمنزلة
العادة اذ تقابل الصور الانسانية تجري على ذلك
عادة واذا اعتبرت ان ما يقابل يمينك من صورتك
هو ما حصل عن يمينك فقد تقابل يمينك ليمين صو
رتك فكان هذا التقابل بخرق العادة ويظهر الانتكاس
اى وبخرق العادة يظهر الانتكاس اذ العادة في المقابلة
الظهور على خلافه هذا كله ظاهر لمن تفطن المراءة وهذا
كله اى الاختلاف المذكور بين الرائي والمرئي في حقيقة
الحضرة اى تنوع الصور على الرائي من اعطيات حقيقة
الحضرة المتجلي فيها التي انزلناها منزلة المرايا ونسبنا
هذه الاعطيات الى المرايا وعلى الحقيقة كلها من حقيقة
الحضرة المتجلي فيها فاذا ثبت انه الصور المتنوعة على
الرائي في الحضرات عين الرائي والكثرات تنشأ من
الحضرات فمن عرف استعداده عرف قبوله اى عرف
ما يقبل استعداده في كل زمان وفي كل حضرة وما
كل من عرف قبوله اى ما يقبله استعداده يعرف
استعداده الا بعد القبول اى لولا الاستعداد ما قبل
وان كان يعرفه مجملا لانه العلم بعد القبول علم من الاثر

الى المؤثر وهو علم اجمالي فاذا كان كل ما يحصل للممكن
منه واليه ما فعله الحق بالممكن شيئا الا بحسب اقتضاء
ذاته وبحسب قابليته فمشيته تعالى تابعة لاحوال الممكن
فما شاء تعذيب من يستحق التنعم ولا الكفر من يستحق
الايمان فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا
فان كان ذلك ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط
الى الله بمجرد اصطلاح ممن عجز عن ادراك الاشياء
على ما هي عليه والا فلا اصغر من الفتيل ولا يظلمون
فتيلا بسبب الظلم منه الله عنه اصلا ولكن الناس
انفسهم يظلمون فلا يلومون الا انفسهم فما شاء الله
ما يناقض حكمة الا استثناء منقطع ان بعض اهل
النظر من اصحاب العقول الضعيفة يرون ان الله
لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء اى فعال لمقتضى
مشيته لا لحكمة جوزوا على الله ما يناقض الحكمة
وجوزوا اما يناقض ما هو الامر عليه في نفسه لما لزمهم
ذلك فجوزوا تعذيب من يستحق التنعيم تعالى عنه ذلك
ولهذا اى ولاجل ان عندهم ان الله فعال مطلقا
كيف يشاء عدل بعض النظار الى نفي الامكان لئلا
يلزمهم جواز ما لا يليق الى الله على تقدير ثبوت الامكان
فلم يجوز هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض لعدم
لزوم ذلك على تقدير نفي الامكان في زعمهم واثبات

الوجوب

الوجوب بالذات وبالغير وما عرفوا الامكان والوجوب
بالغير فانه بعينه الامكان والمحقق يثبت الامكان
ويعرف حضرته ويثبت الممكن ويعرف ما هو الممكن
في حقيقته ومن اين هو ممكن ويعرف من اين سبب
يكون متصفا بصفة الامكان ويعرف هو اى الممكن
بعينه واجب بالغير الا انه الامكان وصف له قبل
الوجود وبعده والوجوب بالغير وصف بعد الوجود لا
قبله ويعرف من اين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى
ذلك الغير له اى للممكن الوجوب فما وقع اسم الغير
الا لاحتياجه الى الواجب بالذات ولا يعلم هذا التفصيل
الا العلماء بالله خاصة تاكيد لقوله والمحقق يثبت
الامكان الخ وعلى قدم شيث عم اى اوردت هذه
المسئلة على اثر قصة بكونه اخر مولود يولد من هذا النوع
الانساني وهو حامل اسراره من العطايا الاسمائية وليس
بعده ولد في هذا النوع فهو خاتم الاولاد الذكور كما
ان شيث عم اول اولاد الذكور وتولد معه اخت له وهي
خاتمة الاولاد الانثى كما ان اخت شيث عم اول الاولاد
الانثى فتخرج قبله ويخرج بعدها لا بشر له الذرية على
عكسها يكون راسه عند رجليها لكون الاحكام في ذلك الزمان
للطبيعة ويكون مولده بالصين لكونه اصعب الامكنة فهو
لدن فيه اشارة الى ان في ذلك الزمان لا استراحة في وجه

الارض للمؤمنين ولعنة لغة بلده ويرى العقم في الرجال
والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم اى اهل
بلده الى الله اى الى موقف الله تعالى وهي العلم بالتجليات الاسمائية
بالطريق الخاص من مرتبة ختم الرسل كطريق مشايخنا
فلا يجاب دعوته لانقطاع الفيض الرحماني فيختم به اسرار
الشيثية فلم يطلب تحصيل هذا العلم مؤمنوا زمانه ولم
يجيبوا دعوته مع انه لا يفتر ايمانهم لانهم وان لم يجيبوا
لكنهم لم يردوا ولم ينكروه لكون دعوته مطابقة
لدينهم كما ان المؤمنين في زماننا الذين لم يجيبوا دعوة
مشايخنا لا يفتر يدل عليه قوله فاذا قبضه الله وقبض
مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحلون حلالا لا
ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة
مجردة عن العقل والشرع وعليهم تقوم القيامة هذا الولد
هو الولي الذي لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية
العامة وهو عيسى عم بمعنى قوله لا ولي بعده اى الولي الذي
يستجاب دعوته ويوثر ولايته وينتفع الانسان بكمالاته
ومعارفه ولا ينافي ختميته وجود هذا الولد بعده كما لا
ينافي ختمية ختم الرسل وجود عيسى بعده مع انه نبي مرسل
لعدم احكام نبوته ومن قال ان هذا الولد هو عيسى عم
فقد اخطاء في الظاهر والباطن فص حكمة سبوحية في
كلمة نوحية اعلم ان التنزيه عند اهل الحقائق اى

عند المطلعين بالحقيقة الاسمائية في الجناب الالهي عن
التحديد والتقييد والله منزه عن التحديد والتقييد فنزه
اهل الحقيقة عن التنزيه وهم ليسوا بمنزهين فقط بل
هم منزهون عن التنزيه والمشبهون في التنزيه فلا يكون
معرفة الحق من غير تحديد وتقييد فالمنزه فقط اما جا
هل اى غير قائل بالشرائع كالفلاسفة ومقلديهم الذين
ينزهون الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التي اخبر
الحق عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا واضلوا واما
صاحب سوء ادب اى قائل بالشرائع ولكن اذا اطلقاه
اى التنزيه على الله تعالى وقالا به اى اعتقدا بانه ابس منزه
عن الصفات الوجودية كالحيوة والعلم والسمع والبصر وغير
ذلك فغير القائل بالشرائع فهو الجاهل اى الكافر لا كلام فيه
لظهور بطلانه لذلك ترك هذا القسم فالقائل اى المعتقد
بالشرائع المؤمن عطف بيان للقائل اذا نزه ووقف
عند التنزيه ولم ير غير ذلك اى ولم يشبه في مقام التشبيه
فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل عليهم السلام
وهو لا يشعر ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفائت وهو
كمن امن ببعض الشرائع وكفر ببعض كالمعتزلي فانهم انكروا
بعض الشرائع كصفات الله وبعض امور الآخرة ولما قال
ووقف عند التنزيه فقد اساء الادب واكذب الحق
والرسل اذا اداه الى التشبيه والتنزيه حتى ظهر بكونه

الحق والرسل فقال ولا سيما وقد علم على البناء للمفعول
والواو في وقد علم للحال ان السنة الشرائع الالهية
اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به هذه الالسنة من
التنزيه والتشبيه انما جاءت به في العموم على المفهوم
الاول يفهمه كل من يسمع ذلك اللفظ وعلى الخصوص
اى الخواص من المحققين جاءت به على كل مفهوم يفهم
من وجوه ذلك اللفظ باى لسان كان سواء كان
ذلك عربيا كالقران العظيم او غير عربي كساير الكتب
المنزلة في وضع ذلك اللسان فيتجلى الله للعباد كلها
على حسب مراتبهم بالسنة الشرائع في حق نفسه من التنزيه
والتشبيه فمن وقف عند التنزيه ولم ير التشبيه وهو
امن ببعض وكفر ببعض لكنه لا يشعر بذلك وهو معذور
بذلك لذلك لا يكفر بل هو مؤمن عند اهل الظاهر والبا
طن لكونه مصدقا بالشرائع كلها في ظنه وانما جاءت
في عموم الناس على المفهوم الاول وعلى خصوصهم على كل
مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ فان للحق في كل خلق
ظهورا خاصا فظهور الحق في العموم غير ظهوره في الخصوص
فيتجلى الله في كلامه العزيز لعباده على حسب استعداداتهم
وقابلياتهم فظهر لهم على قدر عقولهم فاذا كان للحق في
كل خلق ظهورا خاصا فهو الظاهر في كل مفهوم اي في كل
ما فهم من اللفظ الذي نطق في حقه وهو الباطن

عن

عن كل فهم اى لا يفهم ظهوره في كل مفهوم الا من فهمه
قال انه العالم صورته وهويته اى الا من عرف ان
العالم باعراضه مظهر صفاته وبجواهره مظهر ذاته فما
في العالم شيء الا وهو دليل على صفاته ووحدانية ذاته
وفي كل شيء اية تدل على انه واحد فان من عرف هذا
يظهر له الحق في كل مفهوم فيتجلى الله له في كلامه كما تجلى
له في عالمه وهو اى العالم مظهر الاسم الظاهر كما انه اى
كما ان الحق بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن والروح
مظهر الاسم الباطن فاطلاق الروح على الحق مجاز
فنسبته لما ظهر اى نسبة الحق الى كل ما ظهر من صور
العالم نسبة الروح المدبر للصورة فحذفت صلة النسبة
وهي الى الصورة لدلالة الصورة عليها فاذا كان
نسبة الحق الى صور العالم نسبة الروح الى صورته فيؤخذ
الحق في حد الانسان مثلا باطنه وظاهره فان حد
الانسان مركب من الحيوان الناطق فكان بروحه مظهرا
لاسمائه الباطن وبصورة جسده مظهرا لاسمه الظاهر
فعلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الانسان
وكذلك يؤخذ في حد كل محدود اذ ما من شيء الا وله
ظاهر وباطن فالحق محدود اى معلوم بكل حد وهو على
طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر وصور العالم
لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها

اى من صور العالم حتى يعلم حد الحق الاعلى قدر ما حصل
لكل عالم بالحد من صورة اى من صورة العالم فلذلك
اى فلاجل عدم الانضباط صور العالم لانها جزئيات
غير متناهية يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده من حيث
مظاهره الا بعلم حد كل صورة وهذا اى العلم بحد كل
صورة محال حصوله فحد الحق الموقوف على المحال محال
حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح عند علماء الرسوم
وهو المركب من ذاتيات المحدود لتعاليه عن ذلك وانما
المراد اثار اسمائه وصفاته تستدل بها على صفات الله
واسمائه على وجه التحديد والتعيين وانما خص عدم
الانضباط الى الصور دون المعاني لان معاني العالم
امور كلية منضبطة عند العقل لكن الصور اجزاء
للحد فلا يحصل الحد بدون انضباطها وكذلك من
شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه
حق معرفته وهو لمن امن ببعض وكفر ببعض كالمنزه
الواقف عند تنزيهه ومن جمع في معرفته اى في معرفة
الحق بين التنزيه والتشبيه ووصف بالوصفين
اى التنزيه والتشبيه على الاجمال وانما قال على الاجمال
لانه يستحيل ذلك اى التوصيف بالوصفين على التفصيل
لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور فقد عرفه مجملا
لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل فما امكن

للانسان

للانسان في مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم الا
العلم الاجمالي ولذلك اى ولاجل كون الجمع بين التنزيه
والتشبيه والوصف بهما سببا لمعرفة الله تعالى لا غير
ربط النبي عم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال من عرف
نفسه فقد عرف ربه لان باطن النفس الانسانية تنزيه
لكونه مخلوقا على صفة الله تعالى وظاهرها تشبيه فمن جمع
في معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه بهما فقد جمع في معرفة
ربه بينهما ووصف ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال
في العلم بالله وقال الله تعالى اى ولاجل هذا قال الله تعالى
سنريهم اياتنا اى دلائلنا على معرفتنا في الافاق
وهو راجع الى الافاق باعتبار كل فرد اى كل فرد فرد
من الافاق او باعتبار ما بعده ما خرج عنك وفي انفسهم
اى وسنريهم اياتنا في انفسهم وهو اى كل فرد من الا
نفس عينك حتى يتبين لهم اى للناظرين فيهما انه
اى الله الحق من حيث انك صورته اى صفته ويتبين
هو اى الحق روحك لان ظاهر العالم تشبيه وباطنه تنزيه
ومن جمع في معرفة العالم بينهما ووصف بهما فقد في معرفة
رب العالمين بينهما ووصل الى درجة الحقيقة في رتبة العلم
فما يعرف الحق احد الا بالعالم افاقا كان او انفسا
فانت له بجميع اجزائك من الروح والجسد كالصورة الجسمية
لك اى لروحك وهو لك في التدبير والتصرف فيك وفي الافاق

كالروح المدبر لصورة جسدك والحد يشمل الظاهر
والباطن منك اى وحدك هو الحيوان الناطق يشمل
ظاهرك وهو صورة جسدك ويشمل باطنك وهو روحك
المدبر لجسدك وانما يشمل حد الانسان ظاهره وباطنه
فان الصورة الباقية وهو جسده بعد مفارقة الروح
اذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق هذه الصورة
انسانا ولكن يقال فيها اى في حق هذه الصورة
انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها
وبين صورة من خشب او حجارة ولا ينطلق عليها
اسم انسان الا بالمجاز لا بالحقيقة باعتبار مجاورة
الروح مرة وصور العالم وان كانت متبدلة لكنه
لا يمكن زوال الحق عنها اصلا اى لا يمكن ان يخرج
عن حكومته وتصرفاته في حال الموت والحيوة وحال
التبدلات وانحلال التركيبات الى الاجزاء وفي
حال البقاء كما في الاخرة فاذا لم يمكن زوال الوهية الحق
عن الممكنات في اى احوال كانت فحد الالوهية له
بالحقيقة لا بالمجاز اذ تحديده بالالوهية لا يمكن الا بالما
لوه فان الاجساد الباقية بلا روح مالوهة له فحد
الالوهة له ليس كحد الانسان لعدم خلو المالوه عنه
فلا يزال حده بالالوهية عن الحقيقة ابدا واما حد الا
نسان فتارة يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا وتارة

بالمجاز

بالمجاز كما اذا كان ميتا كما هو عبارة عن قوله حد
الانسان ولم يرجع الى شئ قبله اذا كان حيا اى
كما ان حد الانسان حقيقة لا مجاز اذا كان حيا
كذلك حد الحق بالالوهية حقيقة لا مجاز وكما ان
ظاهر صورة الانسان يثني اى يسبح بلسانها على روحها
ونفسها والمدبر لها ولكن لا يفقه احد تسبيح صورته
الا من نحل الله له باسم السميع وكما ان لكل واحد من
اجزاء صورة الانسان لسان خاص يثني به على مدبره
كذلك الصورة المجتمعة من الاجزاء لها لسان خاص
يثني به على مدبره وهذا التسبيح ثابت لصورة الكافر
لكنه لا نفع له من ذلك التسبيح كذلك جعل الله صور العالم
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون اى لا تدركون بسما
عكم اى لا تسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم
لا يسمعون وهو اهل الحجاب والبعض الاخر وهو
اهل الكشف يسمعون تسبيحهم اى تنزيه بعض المو
جودات دون بعض ولا يسمعون من يسمع منكم تسبيح
كل واحد من الموجودات لانا لا نحيط بما في العالم من الصور
كله حتى نسمع تسبيح جميع الصور فما كان السماع الا
لاهل الكشف وبقدر الاحاطة فقد وقع من الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين سماع تسبيح الجمادات
وكذلك في بعض اهل الكشف فيسمع لهم جميع الموجودات

حيا في الحس كان او غير حي بلسان عربي فصيح بلغة
فصيحة تكلم تسبيحهم كما تكلم لسان فينا بتسبيح خاص
بنا لا يكون هذا التسبيح لغيرنا يسمع تسبيحهم اهل
الكشف كما نسمع تسبيح السنتنا الظاهر وليس التسبيح
بلسان الحال الذي يقوله اهل النظر لسان الحال
انطق من لسان المقال فالكل اي جميع الموجودات
السنة الحق محدودة معرفة للحق ناطقة بالثنا
على الحق ولذلك اي ولاجل انها كل السنة الحق قال
الحمد لله رب العالمين اي اليه يرجع عواقب الثناء فهو
المثني من كل السنة والمثنى عليه بكل السنة فهو المثني
على نفسه بلساننا لا بغيره لانه لساننا لسانه وليس
لنا لسان في الحقيقة حتى اثنى عليه اذا استناد كل شيء
ينتهي اليه فان قلت بالتنزيه اي انه وقفت عند
تنزيهك كنت مقيدا له بالامر العدمي وان قلت
بالتشبيه كنت محددا للحق بالصفات الثبوتية وان
قلت بالامرين اي التنزيه والتشبيه كنت مسددا اي
ظفرت طريق الهداية وكنت اماما في المعارف سيدا
لاجل تصديقك الرسل في كل ما جاؤا به فمن قال بالاشفاع
اي فمن ثبت عند التشبيه كان مشركا اي جعل غير
الحق شريكا معه في وصفه وقد ذهل عن وحدة الحق
الواجب عليها ومن قال بالافراد اي من وقف عند التنزيه

كانه

كانه موصوفا اي فقد جهل بكثرة اسمائه وصفاته فما عرف
الحق من معرفته وبما يتبين حال صاحب الجمع وحال المنزه
فقط والمشبه فقط وكان المنزه والمشبه خارجا عن
طريق الرسل حذر السالكين فقال فاياك والتشبيه
ان كنت ثانيا اي انه وصفت به بصفات ثبوتية
واياك والتنزيه ان كنت مفردا بكسر الراء اي انه
لم تثبت معه غيره ثم رجع الى بيان جمع التنزيه و
التشبيه في انفسنا فقال فما انت هو تنزيه الحق
عنك بسلب نفسك عنه من حيث امكانك واحتيا
جك اليه بل انت هو من حيث حقيقتك لا لكونك مخلوق
على صفات الله وتراه اي وانت ترى الحق في عين
الامور اي في ذوات الاشياء مسرحا اي مطلقا
ومقيدا اي منزها ومشبها بعين ما ترى في نفسك
قال تعالى ليس كمثله شيء من حيث انه غني عن العالمين
فنزه وهو السميع البصير من حيث اسماؤه ومظاهر
صفاته وهو يقتضي اثبات المماثلة في السمع والبصر
فشبه هذا ناظر الى زيادة الكاف قال تعالى ليس كمثله
شيء من حيث الوهيته وتعلق قدرته الى مقدوراته
فشبه وثنى وهو السميع البصير اذ لا غير حتى يشترك معه
من حيث انه كان الله ولم يكن معه شيء فنزه وافرد
اي فنزه الحق عن عدم السمع وعدم البصر وافرد

فيهما بحيث لا اشتراك لغيره فيهما هذا ناظرا الى عدم الزيادة
وانما قال قوله تعالى وهو السميع البصير تشبيها في الاول
وبالعكس في الثاني وكذا قوله ليس كمثله شيء تنزيها في
الاول وبالعكس في الثاني لانه المراد بالتنزيه والتشبيه
كلامان متغايران بالايجاب والسلب مع اتحاد المو
ضوع والمحمول من جهة وتغايرهما من جهة اخرى
فايهما سبق في حق الحق يقتضي تعقيبه بالاخر
بلا فصل شيء خارج عنهما لوجوب اجتماعهما لكون
احدهما في المعنى جزءا من الاخر فلا يمكن حمل قوله تعالى في
الموضعين على التنزيه مع وجود اداة الحصر فيهما
وهي الضمير واللام في الخبر لئلا يفوت الجمع فما انزل
الله تعالى في حق نفسه كلاما الا وهو على طريق الجمع ولا
يخفى على من اطلع معاني كلام رب العزة واسراره ولما
اتم البيان في التنزيه والتشبيه اورد ما جاء من ايات
القرآن العظيم في حق نوح عم وقومه ليظهر فضل
القرآن على ساير الكتب المنزلة ويبين ما قاله من قبل
من ان السنة الشرايع الالهية انما جاءت في حق
العامة على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل من يفهم
يفهم من وجوه ذلك اللفظ فقال ولو ان نوحا جمع
لقومه اي لقومه الذين لم يجيبوا دعوته اذ القوم الذي
اجابوه لا يحتاج في حقهم الى الجمع بين الدعوتين اي دعوتي

التنزيه

التنزيه والتشبيه لاجابوه من كان من شانه قبول
الدعوة ولم تف الدعوة بدون الجمع ولو جمع لهذه الطايفة
لاجابوا دعوته لا بمعنى انهم اجابوا كلهم كما ان رسول الله
جمع بين الدعوتين ولم يجب من لا استحقاق لقبول
الدعوة كابي جهل واضرابه فظهر ان الجمع لا يوجب
اجابة الدعوة مطلقا ولم يفعل نوح عم كذلك لانه لم
يؤت بجوامع الكلم فدعاهم جهارا اي ظاهرا وهو دعوة
قومه الى الحق بالتشبيه ثم دعاهم اسرارا اي باطنا
وهو دعوته بالتنزيه فقد دعاهم بالتنزيه والتشبيه
لكن لا على طريق الجمع لذلك اورد بثم المقتضي للتأخير
والتراخي ثم قال لهم بعد الدعوة استغفروا ربكم
يعني لما علم نوح منهم انهم لا يجيبون دعوته ابدا
ولا يصلون الى المعارف الحاصلة من الاجابة وعلم
ان طريق وصولهم الى ما يدعو اليه قومه لا يكون الا با
لاستهلاك يدعوهم به ليحصل لهم هذا المقام فقال
استغفروا ربكم اي اطلبوا ستر وجودكم بظهور الحق
بالصفة القهارية حتى يحصل لكم الوصلة الى الحق
باستهلاككم فيه لعدم قابليتكم واستعدادكم الى
وصول كمالكم بغير هذا الطريق وهو الهلاك فاذا
هلكوا فقد وصلوا كمالهم لكن لا يجديهم نفعا لعدم
وقوعه في اوانه انه اي الله كان غفارا اي ستارا

لمن طلب الستر فدعاهم بثلث دعوات الى الباطن وهو
التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه والى الفناء في الله وهو
قوله استغفروا ربكم ولم يف استعدادهم بقبول الا
جابة بالكلية فقبلوا دعوته بالفعل وان لم يعرفوا قولهم
وهو افناء وجوداتهم في الله لكن اغرقوا بالطوفان
وقال رب اني دعوت قومي اي اضربهن دعوته قومه
ليلا ونهارا اي تنزيها وتشبيها فلم يزدهم دعائي
الا فرارا صلة الفرار محذوفة للعموم وهي منه والى
اذ الفرار حركة لابد لها من البدء والغاية فكأنه المعنى
في حق الخواص الا فرارا من وجوداتهم الى الله اي تركو
ها ووصلوا الى الله فكان ابتداء الفرار وهو الستر
من وجوداتهم وذواتهم وغايته الحق فكان هذا الكلام
منه في حقهم مدحا وثناء لانه تنبيه العلماء بالله وكذلك في
حق العامة مدح لكون ابتداء فرارهم من ذنوب انفسهم
وانتهاءه الى جناب الحق بحسب مراتبهم واما في حق قومه
من المشركين فذم لفرارهم من الحق الى اللذات الحسية
وذكر عن قومه انهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب
عليهم من اجابة دعوته فعلم العلماء بالله اي كل واحد
من العلماء او من اي امة كانوا من يسمع كلام نوح عم
من اي لسان كان علموا ان وجه نظم كلامه ما اشار
اليه نوح عم في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم

فان

٦٣

فان هذا الثناء دعاء عليه في حق بعضهم بالمفهوم ودعا
له في بعضهم بالاشارة كما سنذكره وعلم اي العلماء بالله
امر الفاعل للعلم به انهم انما لم يجيبوا دعوته بالقول
لما فيها من الفرقان بين التشبيه والتنزيه والامر
اي الدعوة الموجبة للايجاب قرآن اي جمع بين التنزيه
والتشبيه لا فرقان ومن اقيم منه الله في القرآن اي
في مقام الجمع الاسمائي كنبينا محمد عم لا يصغي اي لا
يميل في دعوة امته الى الفرقان اي الى القول الذي لا جمع
فيه اي لا يدعوهم الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولا
جل اقامة نوح عم في القرآن اي في الجمع الاسمائي
لا يدعو قومه به بل في القول الفرقاني وان كان فيه
اي وان كان الفرقان في القرآن فان القرآن يتضمن
الفرقان لكون الفرقان جزءا من القرآن والفرقان لا
يتضمن القرآن لوجود الجزء بدون الكل والمراد من القرآن
اعم من ان يكون قوليا او مقاميا فان مرتبة محمد عم
قرآني متضمن اي جامع لجميع المراتب الفرقانية من الا
نبياء وغيرهم كما ان القرآن القولي متضمن لجميع الفرقان
القولي من الكتب المنزلة ولهذا اي ولكون القرآن
يتضمن الفرقان ما اختص بالقرآن الا محمد عم لكونه متضمنا
لجميع الفرقان المرتبي كما ان القرآن القولي متضمن لجميع
الفرقان القولي فما انزل الله القرآن الا الى القرآن وهذه الامة

التي هي خير امة اخرجت للناس اي اصطفيت وفضلت
بانه يكونوا امة لهذا النبي لقربهم اليه في المرتبة القرابية
فليس كمثله شيء يجمع محمد عم الامراى التنزيه والتشبيه
في امر واحد اى في كلام واحد فلو ان نوحا اتى بمثل هذه
الآية لفظا اجابوه لفظا فانه اى النبي عم شبه ونزه
في اية واحدة وهي قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير بل شبه ونزه في نصف اية وهو ليس كمثله شيء
لذلك قبل دعوته وكثرامته يوما فيوما الى يوم القيمة
ونوح دعا قومه ليلا اى الى التنزيه من حيث عقولهم
وروحانيتهم فانها اى العقول غيب لا يكون الدعوة
الى مقام التنزيه الا بها ونهارا اى مقام التشبيه دعاهم
ايضا من حيث صورهم وجثثهم فانها ظاهرة بوجهة
للتشبيه وما جمع في الدعوة بينهما مثل ليس كمثله شيء
فنفرت بواطنهم اى عقولهم وقلوبهم لهذا الفرقان
ولخشونة طبعهم المانعة للاجابة فزادهم فرارا فظهر
الفرق بين المقام المحمدية والنوحية لان دعوة
محمد عم علة تامة مؤثرة موجبة للاجابة واما
دعوة نوح عم فليست علة تامة مؤثرة بل هي جزء
من علة مؤثرة لذلك استنر الشيخ رضه عدم اجابتهم
ونفرتهم اليها فكان نوح عم على النصف من الدعوة
لذلك لم يؤثر وكم بين دعوة محمد عم ودعوة نوح عم

فالمقصود

فالمقصود بيان تفاوت المراتب فمقام نوح عم مرتبة
من المراتب الالهية وهو التنزيه يظهر منه الاحكام
الالهية بمقتضى مرتبته من غير نقص منها ولا زيادة
عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال با
لنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه وهو
تفصيل التنزيه اذ لا تفصيل في الجمع فلو اتى بالجمع فقد
نقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه على وجه
التفصيل كما ان محمدا عم لو لم يأت بالجمع لنزل عن
درجته فمعنى قوله لو ان نوحا عم جمع لقومه بين
الدعوتين لاجابه اى لو كان مرتبة نوح عم الجمع لاجا
بوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة فلو جاء
محمد عم في زمن نوح عم وغيره من الانبياء لاجاب
قوم هذه الزمان لجمعه بين الدعوتين ثم قال عنه نفسه
اى ثم اخبر عن دعوته قومه انه دعاهم ليغفر لهم اى
ليستر لهم الحق حقيقة الامر لا ليكشف لهم وفهموا
ذلك منه اى قصد نوح عم من دعوته لذلك اى لاجل
فهمهم معنى الدعوة جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا
ثيابهم وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم اليها
هذا هو المعنى الذى يفهمه الخواص فاجابوا دعوته بالفعل
لا بلبيك ففي ليس كمثله شيء اثبات المثل ونفيه عند اهل
الله لان وجود المماثل عندهم اشتراك الغير في وصفه تعالى

وكان الخلاف ح عندهم لاثبات المثل في صفة لا الغيره وما
هذا الا وهو بعينه مذهب اهل الشرع لذلك اورد الدليل
عليه بقوله وبهذا اى بسبب كونه اثبات المثل ونفيه حق
ليس كمثله شئ قال اى اخبر عن نفسه عم انه اى الرسول
اوتي جوامع الكلم وهو قوله اوتيت جوامع الكلم فما انزل
الله تعالى علي في حق نفسه اية بل نصف اية الا وهى
جامعة بين التنزيه والتشبيه ومن جملتها قوله تعالى
ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فاذا اوتي جوامع
الكلم فما دعا محمد عم قومه ليلا ونهارا اى تفرقا بين
الجمع بل دعاهم ليلا في نهار ونهارا في ليل اى دعاهم
بالجمع بين الدعوتين فقال نوح عم في حكمة لقومه
اى اشار نوح عم الى قومه في حكمة دعوته وقومه
يرسل السماء عليكم اى يرسل الله من عالم الارواح عليكم
مدرارا وهي اى المدرار المعارف العقلية في المعاني المعقولة
والنظر الاعتباري اى المدرار هي النظر في الاشياء
للاستدلال بها على وجود الصانع ويمددكم باموال اى
بما يميل بكم اليه اى ويمددكم الحق بسبب تجل جمالي
جاذب بكم الى الحق فاذا مال بكم اى جعلكم متوجها الى
جناب الحق وهي التجليات الجاذبة اليه اى الى الحق
رايتم صورتكم فيه اى في الحق فمن تخيل منكم انه راه
الى الحق فما عرف ومن عرف منكم انه راى نفسه فهو العارف

فلهذا

فلهذا انقسم الناس من اهل الكشف الى عالم وغير عالم
كما مر في فص شيثي وهذا كله يستفاد من وجوه الكلام
يفهمه الخواص وولده اى المراد من قوله وولده وهو ما
انتجه لهم نظرهم الفكري اى العلوم الحاصلة لهم
بنظرهم الفكري والامر اى ما دعا نوح عم موقوف
علمه على المشاهدة بعيد عن نتايج الافكار فهم عصوه
واتبعوا الى النتايج افكارهم وكانوا محرومين
عن حكمة دعوته لعدم علمهم ما اشار اليه نوح عم ولعدم
حصول هذا العلم بنظر فكري الا خسارا اى الا ضياعا
من عمرهم لصرفهم بما لا ينبغي لانه في زعمهم ان النظر
الفكري يوصل الى الحق وصرفوا عمرهم في ذلك فما عرفوا
ان حكمة دعوته لا يحصل بذلك وما عرفوا زوال ما في
ايديهم منه الملك الذى يتعلق به نظرهم الفكري فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين بما يدعوهم نوح عم اليه
فزال عنهم بالطوفان ما كان في ايديهم مما كانوا يتخيلون
انه ملك لهم وما سبب تخيلهم الا عدم علمهم ما اشار
اليه نوح في دعوته من المفهوم الثاني وقصرهم بمقتضى
عقولهم على المفهوم الاول وتصرفهم بنظرهم الفكري ولم يعتبروا
بنظر الاعتبار وكانوا بعيدا عن طريق المشاهدة بذلك
فاياك ان تقتصر كلام الله تعالى وكلام الرسول على المفهوم
الاول فان الامر ما كان على طريق المشاهدة لا على طريق

النظر الا ترى قوم نوح عم كيف كان حالهم لتصرفهم ما جا
به نبيهم على المفهوم الاول بمقتضى عقولهم فلا يعرفون
ان ما في ايديهم ليس ملكا لهم لاتباعهم نظرهم الفكري
فضلوا عن طريق الهدى وهو طريق المشاهدة وهو
اي طريق ما كان في ايديهم من الملك ليس ملكا لهم حقيقة
بل هو ملك لله وهم مستخلفون فيه ولم ينكشف لهم حقيقة
الامر ويدل على ذلك ما جاء في المحمدية اي في حق هذه الامة
وانفقوا مما جعلكم الله مستخلفين فيه فاثبت الملك
لنفسه والوكالة لهم لكونهم عالمين الامر على ما هو عليه
في نفسه فانزل الله كلامه في حقهم على الحقيقة وفي نوح
عم اي وجاء في حق قومه الا تتخذوا من دوني وكيلا
فاثبت الملك لهم والوكالة لله فيه اي في الملك فاخرج
الله كلامه في حقهم على تخيلهم لا على الحقيقة فلما مكروا
الله مكر الله معهم فاما المحمديون فلما عرفوا بالكشف
صدقهم الله وما مكر معهم في ان ما في ايديهم من الالات
البدنية والاولاد والاموال ليس ملكا لهم فهم اي المحمديون
مستخلفون فيه اي فيما بايديهم فالملك لله في الحقيقة
وهو وكيلهم فالملك لهم اي الحق وكيل المحمديين
والملك لهم لانهم لما جاء في حقهم وانفقوا فقد اثبت
التصرف لهم في ملك الحق فلما اخبر الله بهم عن معاملته
مع قوم نوح عم بقوله الا تتخذوا من دوني وكيلا دعاهم
الى

الى الطريق المشاهدة وفي حق المحمديين معناه استخلفنا
فيما كنتم مستخلفين فيه واتركوا تصرفكم في ملكي من الانفاق
وغيره واثبتوا لي التصرف كما اثبت لكم بقولنا وانفقوا
فان ذواتكم وصفاتكم وافعالكم كلها لي في الحقيقة وانتم
مستخلفون فيها وهو مالك الملك وهو عزل الوكيل فكان
هذه الاية مكرا في قوم نوح عم وامرا في حقنا الى الفناء
في الله فجاء المستخلف في حقنا صريحا بفتح اللام وضمنا
بكسر اللام فنحن جعلنا الحق مستخلفا بفتح اللام بامر
الله تعالى باثبات الملك كله لله في ضمن قوله تعالى الا تتخذوا
مكنا وكيله بقوله وانفقوا او كان وكيلنا بقوله الا
تتخذوا مجازاة لنا واما لهم فلا لان هذه الاية ما جاء
في حقهم الا لاثبات الملك لهم والوكالة لله على زعمهم
فالحق لا يكون وكيلا منهم اذ الوكالة باستخلاف الموكل
فهم لم يجعلوا الحق مستخلفا فيما بين ايديهم فظهر
ان الضمير في قوله وكيلهم يرجع الى المحمديين وبعضهم قال
يرجع الى قوم نوح وهو صحيح لكن الاول انسب بالمقام
وهذا هو المعنى الذي نبه العلماء بالله لذلك نصبوا
انفسهم بامر الله لارشاد العباد الى مثل هذه المعاني
الشريفة والعلوم الحقيقية من لطائف القرآن واسراره
التي لا تحصل الا بطريق التصفية وذلك اي كون الملك
للمحمديين والحق وكيلهم او كون الملك لقوم نوح والحق

وكيلهم على تقدير ارجاع ضمير وكيلهم الى قوم نوح
او قوله الا تتخذوا من دوني وكيلا ملك الاستخلاف
وهم الذين جعلوا الحق مستخلفا في ملك الحق الذين
جعلهم الحق مستخلفين فيه وهذا هو معنى ملك الا
ستخلاف الذي يسر الله لعباده الكمل وهم الذين افنوا
افعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها في الله ولم يروا شيئا
لانفسهم حتى يتصرفوا فيه فتركوا الحق يتصرف لهم
في ملكه وبهذا اي بسبب ملك الاستخلاف كان الحق
ملك الملك كما قال الترمذي اذ الموكل ماله التصرف
في الوكيل بجعله وكيلا فكان الحق ملكا للملك في اصطلاح
اهل الله في ملك الاستخلاف ومكروا اي قوم نوح بنوح
عم مكرا كبارا لان الدعوة اي دعوة الانبياء
الى الله مكر بالمدعو اي قومه لانه اي الله وهو المدعو
اليه ما عدم من البداية وهو ما يعبدونه من الاصنام
اذ لا ينكر احد وجود الحق وربوبيته وانما وقع الغلط
في تعيينه واضافة ربوبيته فبعضهم اضافها الى انفسهم
وبعضهم الى الاصنام او غير ذلك والانبياء يدعون
قومهم من هؤلاء وهي البداية فلا عدم الحق من
هؤلاء فيدعا الى الغاية ادعوا الى الله على بصيرة
وهو شهود بالحق فهذا اي الدعوة من البداية
الى الغاية ذكر الاشارة باعتبار القول عين المكر على بصيرة

لعلمهم

لعلمهم ما يدعونه فكان دعوة الانبياء وان كان مكرا لكنه
على بصيرة حق واقع فنبه يعني لما دعا نوح عم قومه
من البداية الى الغاية نبه ان الامر له كله لكون دعوته
يشير ذلك وهو استغفروا ربكم حيث اضاف الرب الى كل
واحد منهم اي استروا كل واحد منكم ربكم الخاص بكم فنبه
ان هوية الحق بالربوبية سارية في كل موجود ومكروا
بسبب ذلك فاجابوه مكرا كما دعاهم يعني لما ابنه نوح
عم في دعوته لقومه مكرا اجابوه مكرا كما دعاهم جزا
عن مكره لانه وان دعاهم الى الله من حيث اسماؤه
لكنه نبه في دعوته ثبوت الحق في كل موجود فكانت
الدعوة من حيث الاسماء مختفية مستورة بهذا التنبيه
فلما علموا منه ذلك مكروا فقالوا فالحق معناه ودع اصنامنا
فنحن على دعوتك لم تركنا اصنامنا بل نعبدون الحق في
صورة اصنامنا لكون الحق ظاهرا في اصنامنا فلم يعلموا
دعوة النبي بسبب التنبيه فاجابوه مكرا فجاء المحمدي
للدعوة والمراد منه محمد عم وانما جاء ببناء النسبتي اشارة
الى ان الداعي هو الروح الظاهر في صورة الجسد المحمدي
وهو الروح الجزئي المنسوب الى الروح الكلي المحمدي
وعلم هذا المحمدي قبل ان يؤمر بالدعوة ان الدعوة
الى الله ما هي من حيث هويته وانما هي من حيث اسماؤه
فصورة الله فيما علم فقال يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا

فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان
تحت حيطة اسم الهي اوجب ذلك الاسم عليهم اي
على اهل العالم كلهم ان يكونوا اي اهل العالم متقين
حافظين محترزين من عبادة غير هذا الاسم الالهي
من الاسماء التي تحت حيطته فما مكر قوم محمد معه
لانعدام موجب المكر وهو التنبيه في الدعوة الى هوية
الحق فدعا قومه الى الله من حيث اسماؤه بلا تنبيه الى
هويته فما مكر في الدعوة حتى اجابوه مكرا بخلاف
دعوة نوح عم ولو دعا قومه بمثل هذه الدعوة لاجا
بوه بلا مكر وكم بين الدعوتين وما علم الدعوة مثل
ما علم محمد عم فكانت اجابة كل قوم بحسب دعوة
نبيه فقالوا بعضهم لبعض في مكرهم مع نوح عم
لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا
يغوث ويعوق ونسرا كل ذلك اسماء الاصنام والا
لهة شاملة لها وانما قالوا ذلك فانهم اذا تركوهم
جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء وانما لحقهم
الجهل من هذا الترك لانهم حصروا التوجه الى الله والعلم به
الى هذه الاصنام لذلك قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى
الله فليس شأنهم عرفانه بغير هذه الطريقة فلم يقبلوا
دعوة النبي عم البتة من رابعة الجهل فان للحق في
كل معبود وجها وهو اسم جزئي من اسماء الله داخل

تحت

تحت حيطة الاسم الجامع يوجب ذلك المعبود يعرفه اي
وجه الحق من عرفه اي الحق وهو مرتبة الكاملين
ويجهله اي الوجه من جهله اي الحق وهم لا يعرفون
الحق ولا الوجه لكنهم قالوا ذلك عن جهل مكرا منه
عم وانما قال في كل معبود ولم يقل في كل موجود مع ان
وجه الحق لا يختص بالمعبود اشارة الى ان كل مو
جود معبود اما بشخصه او بنوعه او بجنسه
فما جاء في صورة الدعوة من عبادة الارباب الجزئية
الى الاسم الجامع وجاء ذلك في المحمديين وقضى ربك
فان رب محمد عم هو الاسم الجامع الا تعبدوا الا
اياه اي حكم بالعلم الازلي ان العبادة في اي معبود
كانت لا يكون الا اياه لا الى غيره في الحقيقة وان كان
الى غيره صورة فكانت العبادة في صورة الاصنام
الى الله حقيقة والى الاصنام صورة بالنص الالهي لكن
مثل هذه العبادة غير مقبولة عند الله بالنص الالهي
كما ان العبادة لا يكون الا لوجه الله بالنص اينما تولوا
فثم وجه الله لكن الصلوة لا تجوز بالنص الا بالتولي الى الكعبة
فما جاء نوح عم بمثل هذا الحكم حتى لا يعبد قومه الاسماء
الجزئية فان ربوبية الرب بحسب مربوبه فالعالم بالله اي
بالاسم الجامع يعلم من عبد بضم العين وفي اي صورة ظهر
حتى عبد فانه يرى الوجه المطلق اي الاسم الجامع في الوجه الجزئي

ويعبدونه فيه واما الجاهل فعبادته عن جهل ولا يعلم اى
شئ يعبده ويعلم ان التفرقة والكثرة الاسمائية بالنسبة
الى الاسم الجامع وهو قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا
الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى كالاعضاء في
الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الرو
حانية يعني ان جميع الاسماء والصفات امور مجتمعة في
حضرة الذات الالهية كاجتماع اجزائنا في صورنا المحسوسة
وكاجتماع قوى ارواحنا في صورها من العقل والوهم
والمفكرة وغير ذلك فمن شاهد حضرة الجمع فقد شاهد
فيها جميع الاسماء مجتمعة وعبد جميعها من حيث الجمعية
لا من حيث الافراد فانه لا يصلح ان يكون معبودا فاذا
كان كثرة الاسماء بالنسبة الى حضرة الجمع متصلة كاعضائنا
لا امورا منفصلة فما عبد غير الله في كل معبود لان
الاسماء عين المسمى من وجه ولا يعرف هذا الامر
عرف الحق بالمشاهدة فاذا كانت العبادة في كل معبود
الى الله لا الى غير الله كانت مرتبة العابدين متفاوتة
فالادنى العابدين مرتبة من تخيل بالبناء للفاعل فيه
اى في معبوده الالوهية يعني لا يعلم يقينا انه مظهر
للاسم الالهي ولا يصدق انه اله بل تخيل فلولا هذا
التخيل ما عبد الحجر ولا غيره اذ لا سبب للعبادة لمثل
هذا غير التخيل لانه جماد لا تاثير له لشئ اصلا يعلم عابده

انه

68

انه ليس بالاله فما عبد الحجر الا للتخيل ولهذا اى ولاجل
كون عبادة الحجر للتخيل لا لغيره قال الله تعالى لنبيه عم
الزاما للعابدين اليه قل سموهم لسموهم حجرا او شجرا
او كوكبا ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا نعبد الها
بالنكرة لعدم علمهم ربهم الا بالتخيل وزعمهم ان
الارباب متفرقة لا مجتمعة في الحضرة الواحدية المعبودة
لكل العابدين وما كانوا يقولون نعبد الله ولا الاله
فلو لم يتخيلوا الالوهية لقالوا عند السؤال نعبد الله
او نعبد الاله بالاسم الجامع المعرف والمعين للمعبودية
للكل فاذا قالوا الها بالنكرة المجهولة علمنا انهم ما عبدوهم
الا لتخيل الالوهية والاعلى اى اعلى العابدين ما تخيل
فيه اى لا تخيل فيه الالوهية بل قال هذا مجلى الهي
ينبغي تعظيمه على كل احد كما اذا سئلنا لم صليتم الى الكعبة
قلنا هذه اعظم مظهر من المظاهر الالهية فعظمناها
لاجل ذلك فاما عبادتنا ولا يكون الا الله في اى مظهر كان
لا من حيث كونه في ذلك المظهر فلا يقتصر هذا العابد
عبادته للحق في مظهر دون مظهر بل نعبده من حيث
ظهوره في جميع المظاهر لعلمه بالله وباسمائه فالادنى اى
ادنى العابدين صاحب التخيل عطف بيانه اذا سئل وقيل
اذا كان حجرا لاى شئ عبدتم يقول في جوابه ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى وهم المشركون اى قربا والاعلى العالم

يخبر عن مشاهدة على ما كان عليه الامر مخاطبا لصاحب
التخيل ويقول انما الهكم اله واحد ظاهر فى جميع المظاهر لا
آلهة متعددة متفرقة فله اسلموا لا الى غيره اى انقادوا
واعبدوا حيث ظهر اى فى اى مظهر ظهر فلا تحصروا
مظاهره الى اصنامكم واعلموا ان جميع الاشياء كلها مظا
هره واعبدوه من حيث ظهوره فى جميع المظاهر ولما
فرغ عن ذكر ما وجب عليه اراد ان يشرع فى بيان
اشارات نوح عم فى دعائه لقومه واورد اية مناسبة
لما قبلها فى المعنى ليبنى عليها بيان اشاراته عم فقال
وبشر المخبتين الذين خبت نار طبيعتهم اى طفئت
فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة يعنى كانت طائفة من
عباد الله طفئت نار طبيعتهم بحيث لا يصدر منهم من
الاثار الطبيعة شئ فظهر لهم من كل طبيعة الصفات
الالهية والانوار الذاتية فغابوا عن طبايع الاشياء
ولم يميزوا الاله والمألوه ولم يروا المألوه ولم يدركوا
الطبايع فاذا سئلوا عنها اخبروا عما شاهدوا من انار
الالوهية فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة حجرا او شجرا
او غير ذلك من الطبايع ولا يقولون بجلى الهى بنفى
تعظيم اذ لم يروا غير الاله شيئا بغلبة تجلى الذات حتى
اخبروا عن اسمائها واذا قالوا الها اشار نوح عم
فى دعائه لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع فى الدعوة

مع قوله للمناسبة الظهورية بينهما فى اسناد الالوهية الى
الطبايع فدل دعاؤه عم بالمفهوم الاول على المشركين
وبالمفهوم الثانى على هذه الطائفة الشريفة يعنى هذه
الدعوة تدل على كليهما بحسب الدلالتين فلما لم يقل
المخبتون الطبيعة بل قالوا الها وقد اضلوا كثيرا اى
المحجوبين من اهل العالم كاضلال من يعبد الاصنام بقو
لهم لا تذرن الهتكم اى حيروهم اى اعطاهم حيرة
الجهل بقولهم الها فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب
فلا يعلمون ان الهتهم واحد حقيقى والكثرة والتفرقة
كاعضائنا فى صورنا المحسوسة فتحيروا فى علمه ووقعوا
فى حيرة بسبب استماع كلامهم فكانوا اى المخبتين
ظالمين بوجهين ظالم لانفسهم بالمغاء مقتضيات انفسهم
من الهوى بالمجاهدة وظالم لغيره بايقاعهم فى حيرة الجهل
بسبب قولهم الها ولم يقولوا طبيعة فدعا لهم نوح عم
بذلك على زيادة حيرتهم فى العلم بقوله ولا تزد الظالمين
لانفسهم فكان المراد من الظالمين فى دعاء نوح هم
الظالمون فى قوله تع فمنهم ظالم لنفسه لذلك وصف بقوله
المصطفين الذين اورثوا الكتاب وهو قوله ثم اورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه
ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فهم اى الظالمون
لانفسهم اول الثلثة فقدمه على المقتصد والسابق فكان

الظالمين لانفسهم الكمل الناس واعرفهم فاشار نوح عم
في دعائه لقومه بلسان الذم الى هذه الطائفة فقال ولا
تزد الظالمين الا ضلالا اى الا حيرة في العلم حتى لا يقولوا الها
ولا يتحيروا القوم في تعداد الواحد بالوجوه فدعا نوح عم
لهذه الطائفة ازدياد الحيرة في العلم بالله بصورة
الضلال وهو ما دعا به المحمدي بقوله زدني فيك تحيرا
فان ازدياد التحير في الله لا يكون الا عن زيادة علم
وهو في حق الظالمين لانفسهم من امة محمد عم بلسان
المحمدي وجاء ما اشار نوح عم في حق قوم موسى في
قوله كلما اضاء لهم اى كلما جلى الله لهم باسمه النور مشوا
فيه اى ذهبوا علما بسبب ضياء هذا النور الى حضرة
جنابه واذا اظلم عليهم اى اذا قبض منهم ضياءه وخفى
عليهم لظهور التجلي الجلالي عليهم قاموا حيارى كلما
ازداد علمهم ازدادت حيرتهم هكذا احالهم الى اخر عمرهم
كل ذلك اول الثلثة من كل امة لا يختص امة دون امة
فلما انجر كلامه الى الحيرة وكان مقام الحيرة اعلى المقامات
واشرفها شرع الى بيان مرتبة الحاير واحواله فقال فالحاير له
الدور والحركة الدورية حول القطب وهو الذي مدار الو
جود عليه وهو الحقيقة المحمدية قطب العالم فالوجود
دوري فاذا دار الحاير حول القطب فلا يبرح منه اى
لا يزال ولا ينفك من القطب لانه انما يولي يرى وجه الله

في

٧٠

في دايرة الوجود ويرى انه مطلوبه معه في كل موجود
وهو مقام الواصلين من اهل الله وصاحب الطريق
المستطيل مايل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه
في نفسه وزعم انه يوصل الى مطلوبه مجردا عن المظاهر
فهو صارف عمره فيما لا يمكن حصوله صاحب خيال
اليه اى الى الخيال غايته فهو واصل الى ما يتخيله نفسه
لا الى مطلوبه فله اى لصاحب الطريق المستطيل من
والى وما بينهما اى له ابتداء وانتهاء وما فيه
فابتداؤه من نفسه وانتهاؤه الى خياله وما فيه
ما بينهما فلا يصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهو
طريق العابدين من اهل الظاهر فهم ليسوا من
الحايرين نحن في بيانه وصاحب الحركة الدورية لا
بدء له في حركته فيلزمه من نصب باضافته ولا
غاية لمشاهدة مطلوبه في كل مظهر ولا نهاية للمظاهر
فلا غاية لصاحب هذه الحركة فيحكم عليه الى كن ية
عن الانتهاء فله اى لصاحب الحركة الدورية الوجود
الاتم اى الاحاطة بمراتب الوجود كلها وشاهد مقصوده
فيها وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم وهو محمد عم فمقام الحيرة
جامع لجميع الحقايق الالهية والحكم الربانية فاشار نوح عم
في دعائه الى هذا المقام بقوله الا ضلالا ثم يضاف الى الآيات
بقوله تعالى في حق قوم نوح مما اى من اجل خطيئاتهم فهي التي

خطئت اى ساقت بهم وهى مجاهدتهم فى السلوك بالتقوى
مرودا وامرانفسهم فغرقوا بسبب ذلك فى بحار العلم بالله
وهو اى بحار العلم الحيرة فادخلوا نارا اى فى نار المحبة
فى عين الماء وهو العلم وجاء كون النار فى الماء فى المحمدية
واذا البحار سجرت سجرت التنور اذا اوقدته فكان
المحمديون داخلين نارا فى بحار العلم بالله فاذا ادخلوا
نارا فى عين الماء فلم يجدوا هؤلاء القوم فى وقت ادخالهم
النار فى عين الماء لهم اى لانفسهم من دون الله انصارا
فكان الله فى ذلك الوقت عين انصارهم لانهم لم يروا
فى ذلك المقام الا آثار الالوهية لانهم يشاهدون الحق
فى جميع المظاهر فلم يروا غير الله شيئا وهذا هو معنى
الفناء فاذا كان الله عين انصارهم فهلكوا فيه اى
فى الله الى الابد فلم يخرجهم من هذا المقام الى عالم بشريتهم
فلو اخرجهم الى السيف بكسر السين سيف الطبيعة اى الى
ساحل طبيعتهم لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة
لغيبة محبوبهم بظهور الطبائع وان كان الكل اى وان
كان كل واحد من العالم مختصا لله وقائما بالله لكل واحد
منهم فى نظر هذا الشخص هو الله لغيبة شيئية الاشياء
بظهور نور الحق كخفاء النجوم بطلوع الشمس فلا اثر ولا
نور ولا وجود للنجوم عند من نظر الى الشمس لا فى الواقع
او بحذف المضاف اى هو نظر الله قال نوح فى دعائه

رب

71

رب ما قال الهى فان الرب له الثبوت فى الربوبية والاله
يتنوع بالاسماء وهو اى الاله كل يوم هو فى شأن
لا ثبوت له فاراد بالرب ثبوت التلوين اذ لا يصح الا
هو اى لا يصح الترقى فى السلوك الا بالثبوت فى التلوين
وهو التلوين فى الاسماء وهو اعلى من التمكين فيها فالتجأ
نوح عم فى دعائه الى ما يعطى هو هذا المقام له اذ لا
يقضى الله حاجته الا على اسم هذا الاسم لا تذر على الارض
ندعو عليهم ان يصيروا فى بطنها لئلا يضلوا عباد
الله ويصلوا الى مطلوبهم فى بطن الارض وجاء
كون الحق فى بطن الارض وفى بطونه جميع الاشياء
فى المحمدى لو دليتم بحبل لهبط على الله له ما فى السموات
وما فى الارض فاذن كان الحق فى باطن الارض المعنوية
والصورية فاذا دفنت فيها بالموت الارادى فانت
فيها مع الحق وهى ظرفك فاشار نوح عم الى هذا المقام
الاعلى والى اهله من المؤمنين كما اراد بالمؤمن الاول
الكاملين وجاء دفنك فى الارض والاخراج منها بعد
الدفن فى قوله تعالى ومنها اى فى الارض نعيدكم بالموت
الارادى ليوصلكم الى ومنها نخرجكم تارة اخرى حتى
تظهروا وترشدوا عبادى الى واليه اشار بقوله لا
خلاف الوجوه فان الاعادة لها وجه والاخراج له
وجه فاختلاف الوجوه اقتضى ذلك ثم رجع الى اشارات آية نوح

فقال من الكافرين اى لا تذر على الارض منه الكافرين
الذين استغشوا ثيابهم اى الذين ستروا وجوداتهم
بوجود الحق وجعلوا اصابعهم فى اذانهم وجعل الاصابع
فى الاذان فى صمّهم عبارة عن مباشرة اسباب افنا
ئهم قواهم الظاهرة حتى لا يسمعوا غير الحق كما ان
الكفار تصامموا حتى لا يسمعوا الحق وانما فعلوا ذلك
طلبا للستر اى لاجل طلبهم الستر من نوح عم فالمؤ
منون طلبوا ستر وجوداتهم بوجود الحق فى الارض
المعنوية وهى باطن الملك كلها كما ان الكافرين
طلبوا ستر وجوداتهم بوجود الحق فى الارض المعنوية
فتجلى الله لهم بالقهارية وانما طلبوا الستر لانه اى لان
نوح عم دعاهم ليغفر لهم والغفر الستر ففهم منه كل
واحد منهم على حسب ما يليق بحالهم فطلبوا الستر
على حسب فهمهم فدعا عليهم على حسب طلبهم ديارا
اى لا تذر من طالب الستر من المؤمنين والكافرين
احدا حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة المؤمنين والكا
فرين فان منفعة الدعوة الايصال الى المدعو اليه و
هذه المنفعة وان حصل للكفار لكن لم ينفع لعدم
وقوعه فى اوانه فلما دعا نوح عم من الله استهلاك
قومه عرض على الله سبب دعائه عليهم فقال انك ان
تذرهم اى تدعهم وتتركهم على حال بشريتهم على الارض

يضلوا

يضلوا عبادك اى يحيروهم فيخرجوهم من العبودية
الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم بسبب
خروجهم من عبوديتهم اربابا بعد ما كانوا عند
نفوسهم عبيدا فاذا كان كذلك فهم العبيد الارباب
ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا ينظرون الا فاجرا
اى مظهرا ما ستر على البناء للمفعول اى مظهرا ما ستره
الحق من الربوبية فى مظاهره كفارا اى ساترا ما ظهر بعد
ظهوره فيظهرون ما ستر من الربوبية ثم يسترونه
بعد ظهوره بحسب اقتضاء المقامين من الربوبية
والعبودية حتى تكلموا تارة عن وحدة الوجود واثبا
تها واحكامها من الربوبية ويظهرون للسامعين
اسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا من الكثرة والعبودية
فيحار الناظر السامع كلامهم فلا يعرف الناظر قصد الفا
جر اى قصد المظهر ما ستره الحق من الربوبية فى فجوره
اى فى اظهاره ستر الربوبية ولا الكافر فى كفره ولا قصد
الساتر فى ستره والشخص واحد والحال ان المظهر والساتر
واحد كيف يناقض نفسه فلما دعاهم الى الله ليغفر لهم
اى ليسترهم ودعا عليهم بالستر دعا لنفسه ولاتباعه
بالستر وهو عين ما دعاهم اليه فنوح عم ما اراد لغيره
الا ما يريد لنفسه فكان دعاؤه عليهم له لا المراد انه نفره
من الانتقام وغيره ولو كان المراد نفسه لما دعا لنفسه عنك

ما دعا عليهم بقوله رب اغفر لي اي استرني واستر من اجلي
عطف تفسير لقوله اي استرني اي استر ذاتي من اجلي
بانوار ذاتك حتى نهلك فيك ابدا كما يهلك القوم فيك ابدا
بدعائي عليهم فدعا عليهم بالستر لئلا يضلوا عباده
ودعا لنفسه بالستر كي يجهل قدره لانه مجهول القدر
من اهل علو المرتبة فيجهل مقامي وقدري بحيث لا يطلع
احد غيرك على مقامي ولا يصل اليه كما جهل قدرك في قولك
وما قدروا الله حق قدره فدعا لنفسه من الله مقاما
مختصا به حتى الخروج فيه بحيث لا يسعه غيره وذلك
من علو همته ولوالدي من كنت نتيجة عنهما وهما
العقل والطبيعة ولمن دخل بيتي اي قلبي وهو القوى
الروحانية مؤمنا اي مصدقا بما يكون فيه اي في القلب
من الاخبارات الالهية وهو اي ما يحصل في القلب
ما حدثت اي اخبرت به انفسها اي النفوس وتانيث
الضمير باعتبار النفوس وللمؤمنين من العقول والمؤ
منات من النفوس ولا تزد الظالمين ماخوذ من الظلمات
اهل الغيب عطف بيان للظالمين المكتنفين خلف
الحجب الظلمانية الا تبارا اي هلاكا فيك فاذا هلكوا
فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم
اي من دون انفسهم وما اشار اليه نوح عم في دعائه
بالتبار جاء في المحمديين كل شيء هالك الا وجهه والتبار

الهلاك

الهلاك فالظالمين ههنا غير ما ذكر في الاول وهذا اعلى
من الاول لذلك دعا في حق الاول بزيادة الحيرة بقوله
الا ضلالا اي حيرة فهم المتحيرون والحيرة من بقاء الوجود
وفي الثاني بزيادة الهلاك بقوله الا تبارا فهم الهالكون
المتخلصون عن قيد الحيرة اذ لا وجود لهم بسبب هلا
كهم في الله فهم اعلى من الاول في مقام الفناء وان كان
الاول اعرف في مقام العرفان هذا كله ما وقفت عليه
من اسرار نوح عم ومن اراد ان يقف عليه بتمامه
على اسرار نوح عم فعليه بالترقي في فلك نوح وهي
الشمس وهو اي الوقوف على اسرار نوح عم او فلك نوح
مذكور في التنزلات الموصلية لنا فانه ما ذكرنا
من اسراره ثمة لم نذكرها ههنا **فص حكمة قدوسية
في كلمة ادريسية** اي حكمة تقديس الله تعالى
عن كل ما لا يليق بحضرته مودعة في روح هذا النبي عم
وفي التقديس مبالغة ليست في التسبيح فتنزيه
ادريس عم اشد من تنزيه نوح عم لذلك لم ينم ستة
عشر سنة ولم ياكل حتى بقي عقلا مجردا وخالط الارواح
المجردة والملائكة ورفعه الله تعالى مكانا عليا ولما كان
العلو من لوازم التقديس وكان معرفة التقديس
على التفصيل موقوفة على معرفة العلو وقال الله تعالى في حق
ادريس عم ورفعناه مكانا عليا شرع في بيان العلو

فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية

فعال العلو بشيء بالواو نسبة انه لا يمكن بدون
اضافة الى شيء آخر لكونه النسبة جزءا من مفهومه فهما علو
مكان وعلو مكانة فعلو المكان قوله تعالى في حق ادريس
ورفعناه مكانا عليا واعلى الامكنة بعلو المكانة المكان
الذي يدور عليه رحى عالم الافلاك وهو فلك الشمس
وفيه مقام روحانية ادريس عم وتحته سبعة افلاك
وهو اى فلك الشمس الخامس عشر وهو قطب الافلاك
لذلك كان وسط الافلاك فالذي فوقه فلك الاحمر
وفلك المشتري وفلك كيوان وفلك المنازل والفلك
الاطلس المتحرك بالحركة اليومية فلك البروج عطف
بيان للفلك الاطلس وفلك الكرسي وفلك العرش
فالذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك
القمر وكرة الاثير وكرة الهوى وكرة الما وكرة التراب.
وتفصيل ذلك مبين في علم اخر علم الهيئة ولذلك اكتفى
بذكر الاجمال ولم يفصلها فابقيناه على ذلك فمن حيث
هو اى فلك الشمس قطب الافلاك رفيع الامكنة بعلو
المكانة فلك الشمس اعلى الاماكن بعلو المكانة لا
بعلو المكان فقولنا رفيع الامكنة خبر خوف للعلمية
فكان هو اى ادريس عم رفيع المكان الذي اعلى الاما
كن بعلو المكانة اى كان ادريس عم عاليا بعلو المكان
لا بعلو المكانة اذ المكانة وصف لمكانه لا له اذ ما يثبت

بالنص

بالنص الالهي لادريس عم الا علو المكان لا علو المكانة
ولا يلزم من ثبوت علو المكانة لمكانه ثبوتها له فلم يثبت
له علو المكانة بالنص واما علو المكانة فهو لنا بالنص
الالهي اعني المحمديين قال الله تعالى وانتم الاعلون والله معكم
في هذا العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة ولما
قال والله معكم علمنا انه المراد من قوله وانتم الاعلون
اثبات علو المكانة لنا لتعاليه عن المكان دون المكانة
ولو كان المراد علوا بالمكانة لزم اثبات ما هو من خواص
الاجسام للحق تعالى عن ذلك فعلو الحق لا يكون الا
بالمرتبة وعلونا قد يكون بالمكانة وقد يكون بالمكان وقد
يكون بهما ولما خافت نفوس العمال منا يعني لما علم الله
تعالى ان نفوس العمال خافت بسبب هذه الآية ان لا يكون
لهم نصيب من العلو المكاني لانه لما اتبع الخطاب بقوله
والله معكم علموا انه ليس المراد العلو المكاني الذي نتائج
اعمالهم فكانوا خارجين عن الخطاب فضاعت اعمالهم
فخافوا فلما خافوا اتبع المعية بقوله ولن يتركم اعمالكم
لازالة خوفهم وتسليتهم فالعمل يطلب المكان كما في
ادريس عم بتوليت بشريته بالرياضات والاعمال
الصالحات حتى رفعه الله مكانا عليا جزاء عن اعماله
ولم يكن له العلو المكانة لما انه ذلك بالفناء في الحق
وادريس لم يكن له الفناء فاجمع الله له بين الرفعتين

والعلم يطلب المكانة فمن كان عليا بالعلم فله علو المكانة
ومن كان عليا بالعمل فله علو المكان فجمع الله لنا بين
الرفعتين بالنص علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم
هذا الجمع في الدار الآخرة فان علو المكانة يختص بولاة
الامر وان كان اجهل الناس فعلمنا ان العمل يطلب
علو المكان في الدار الآخرة بعلو المكانة فهو على بعلو
المكان اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء في الله
الا بالعمل الموجب له الا المجذوبين وليس كل من كان
عليا بالمكان عليا بالمكانة كالزهاد فانهم في اعلى
الجنان وليس لهم علو المكانة لان اعمالهم لا لطلب
العلم بالله بل لطلب المكان العلي فاعطى الله مرادهم
على حسب طلبهم ولما قال والله معكم اثبت لنفسه ما اثبت
لنا وهو العلو بالمكانة فجعلنا شريكا لنفسه في اسمه العلي
فكان علوه تبعا بالمكانة كعلونا فالزم تنزيه اسمه عن
الاشتراك فاورد الشيخ ثم آية التنزيه بقوله ثم قال
تنزيها للاشتراك بالمعية سبح اسم ربك الاعلى عن هذا
الاشتراك المعنوي اي الاشتراك الذاتي يعني ان العلو
كما ينسب الى الله لذاته كذلك ينسب الى المكانة لذاتها
وهذا هو المفهوم من الآية السابقة فلما قال سبح
اسم ربك الاعلى علم ان علوه تعالى لذاته وعلو الموجودات
كلها لا لذاتها بل العلو له تعالى كله حيث ظهر وغيره على

بعلوه

بعلوه فلا يقع اشتراك غيره معه في علوه باشتراك المعنوي
بل الاشتراك في العلو لا يكون الا لفظا ومن اعجب الامور
كون الانسان اعلى الموجودات اعني الانسان الكامل وهو
الروح الاعظم المحمدي مظهر الاسماء وما نسب اليه العلو
الا بالتبعية اما بالنسبة الى علو المكان واما بالنسبة الى
علو المكانة وهي المنزلة لان العلو نسبة لا يظهر
نسبته الى شيء الا بالاضافة الى شيء آخر له علو فما يحدث
العلو في شيء الا بالتبع الى علو المكان او الى علو المكانة
واذا كان الانسان مع كونه اعلى الموجود يحتاج في ظهور
علوه الى المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلو الا
بعد الظهور بالعلو ولا يظهر الا بالنسبة الى المكان او
المكانة فما كان علوه لذاته وهو الله تعالى ومن لا شركة
فيه معه غيره فهو العلي بعلو المكان اي كما انه ينسب
اليه العلو الذاتي من غير اضافة وتبعية الى شيء
آخر كذلك ينسب اليه العلو بتبعية المكان والمكانة
فيقال وهو العلي بعلو المكان والمكانة كما يقال هو
العلي بعلو الذاتي وصفي علوه بعلو المكان والمكانة كونه
تابعا اليهما في اظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين
على علوه الذاتي فعلو المكان دليل على علوه الذاتي
من حيث الظاهر فيستدل به بانه ليس كل ما كان
عليا في الظاهر الا وهو اثر من علوه الذاتي فهو علي بالذات

على كل ظاهر وعلو المرتبة دليل على انه لا علي في الباطن
من المراتب الا وهو علي بعلوه فالعلو للمكانة خصها
من الله تعالى يعطي الله لمن يشاء لاظهار كمالات هذا
الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة فالعلو لهما من حيث
الظهور وان كان لله بحسب الذات ومعنى اتباع الحق في
العلو الى المكان والمكانة توجهه اليهما في اظهار هذا الاسم
فبهذا المعنى يجوز ان ينسب اليه العلو المكاني واليه
اشار بقوله فما كان علوه لذاته فهو العلي بعلو المكان
ولم يقل فهو العلي بالمكان لان فيه اثبات الجلوس تعالى
عن ذلك فلا يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان
واشار اليه فيما سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم
يقل عن علو المكان فعلو المكان للحق ثابت بالنص
الالهي كالرحمن على العرش استوى اي اظهر علوه الذاتي
بجعل هذا المكان تحت تصرفه وقدرته وهو اي العرش
اعلى الاماكن لانه ليس فوقه مكان فكان علو العرش
بعلو المكان وعلو فلك الشمس بعلو المكانة فهو العلي
بعلو هذا المكان الاعلى ولا ثم العلي بالعلو الذاتي وعلو
المكانة ثابت لله ايضا بالنص وهو كقوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه لان هلاك كل شيء وبقاء ذاته تعالى
مرتبة ليس فوقها مرتبة وكذلك قوله تعالى واليه يرجع الامر
كله اذ رجوع الامر كله اليه مرتبة عظيمة وكذلك الوهية الله

اذا

76

اذا الانفراد بالالوهية مرتبة رفيعة ليس فوقها مرتبة وكما
ان علو المكانة ثابت لله بالنصوص كذلك في حق المخلوق
ثابت بالنصوص فشرع في بيان ذلك بقوله ولما قال تعالى
ورفعناه مكانا عليا على ما هو عليه غيره من الامكنة
فجعل عليا نعتا للمكان عرفنا منه ان العلو ليس خاصا
له لانه لما لم يعم مع اشتراك الاماكن في صدق المكان علمنا
ان علوه لمرتبة عند الله لا لمكانية المكان والا لكان
لكل مكان فعلو فلك الشمس لمرتبته وهي قطبية للافلاك
فالعلو لمرتبته القطبية اصالة وللمكان تبعا وجواب
لما قولنا عرفنا او علمنا حذف للعلم به واذ قال ربك
للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فهذا علو المكانة
لان الخليفة على علم من استخلف عليه فكان علوه لكونه
خليفة لا لكونه انسانا وقال في الملائكة استكبرت ام كنت
من العالين فجعل العلو للملائكة فعلمنا منه ان العلو لهم
لا لكونهم ملائكة فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة
كلهم في هذا العلو ولم يعمهم هذا العلو فلما لم يعم مع
اشتراكهم في صدق الملائكة عرفنا انه هذا علو المكانة عند الله
وكذلك الخلفاء من الناس لم يكن علوهم الحاصل بالخلافة
ذاتيا لانه لو كان علوهم الحاصل لهم بالخلافة علوا ذاتيا
لطبيعتهم لكان ذلك العلو حاصلا لكل انسان ولم يعم
ذلك العلو لكل انسان فلما لم يعم عرفنا انه ذلك العلو
للمكانة

ولما فرغ من بيان علو المكان والمكانة شرع في بيان العلو
الذاتي بقوله ومن اسمائه الحسنى العلي على من وما ثمة الا هو
لانه من اسمائه الذاتية فلا يستدعي الاضافة فاذا كان
عليا وما ثمة غيره فهو العلي لذاته او هو العلي عن ماذا
اي عن اي شيء اكتسب العلو وما هو اي ليس ذلك الشيء
الا هو اي الا عين الحق لا غيره فاذا كان ما استفاد الحق
منه العلو عين الحق فعلوه لنفسه وهو اي الحق من حيث
الوجود عين الموجودات وان كان كل واحد منها ممتازا
بالوجوب والامكان فلا يكتسب العلو عن غيره فمعنى
كون الحق من حيث الوجود عين الموجودات اتحاده
في حقيقة الوجود كاتحاده في العلم والقدرة وغير ذلك
فكان الاتحاد من جهة واحدة لا مطلقا وانه محال فاذا
كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى
محدثات من حيث الوجود هي العلية لذاتها وليست
من حيث الوجود الا هو الا عين الحق فهو اي الحق
العلي لا علو اضافة اذ المضاف اليه ليس الا عين المضاف
من حيث الوجود فكل موجود من هذا الوجه فهو العلي
لا علو اضافة وانما كان الحق من حيث الوجود عين
الموجودات لان الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه
اي في العدم ما شمت رائحة من الوجود فهي باقية في
العدم بعد ظهور الموجودات على حالها الاول من غير تغيير

فالا

فالاعيان هي المرايا المتمايزة المعلومة لله تعالى في علمه
الازلي لا تزال انه يكون معلومة ابدا مع تعداد الصور
تكثر الصور في الموجودات فالوجود حقيقة واحدة
فهو بالاصالة لذات واحدة هي ذات واجب الوجود فا
لذات واحدة والوجود حقيقة واحدة فما كان الموجود
الحقيقي الا واحدا حقيقيا فما في الموجودات انعكاس
ذلك الموجود الحقيقي في المرايا المعلومة وعكس الشيء
عين ذلك الشيء كصورتك في المرايا المختلفة مع انك
واحد وهي عينك وهذه الكثرة لا وجود لها وهي نسب
تحصل من ظهورك في المرايا المختلفة والعين اي الموجود
الحقيقي واحدة مع المجموع اي كان من جملة الموجودات
التي هي عكسها وكان من حيث الوجود ثابتا في المجموع
لا فارغا عنها فما كان الموجود الحقيقي من جملة الموجودات
الا واحدا فوجود الكثرة في الاسماء اي في المظاهر الموجود
الحقيقي وهي اي الاسماء والنسب اي نسبة الذات الواحدة
الى المراتب المعلومة وهي اي النسبة امور عدمية لا وجود
لها في الخارج وليس الموجود بالوجود الحقيقي في الموجودات
الا العين الذي هو الذات الالهية الظاهرة في مرايا
الاعيان فهو اي الحق العلي لنفسه لا بالاضافة اذ لا
غير حتى اضيف اليه فما في العالم من هذه الحيثية علو
اضافة اذ الاضافة تقتضي التغاير ولا تغاير من هذه

الحيثية الوجود للحق واكنى مراته واما اذا كان
الوجود لك والحق مراتك فله حكم اخر واليه اشار
بقوله لكن الوجوه الوجودية متفاضلة بعضها
على بعض فان محمدا عم وجه من الوجوه الوجودية
متفاضل على ساير المخلوقات فالحق هو العلي بالاضافة
على ما تفاضل عليه محمد عم فعلو الاضافة موجود
في العين الواحدة وهي ذات الحق من حيث الوجوه
الكثيرة وهذا باعتبار الغيرية فكان الموجودات
عينه من وجه وغيره من وجه واليه اشار بقوله لذلك
اي لاجل هذين الاعتبارين نقول فيه اي في حق
الحق هو اي الحق عين جميع الموجودات من حيث
الوجود لا هو اي ليس الحق عين الموجودات من حيث
الوجوه الكثيرة وكذلك انت اي الموجودات عين الحق
من حيث الاحدية الذاتية لا انت اي الموجودات
ليست عين الحق من حيث التعينات الخلقية وقد
اورد على هذا المعنى نقلا عن كبار الاولياء فقال قال
الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق ولسانه
من السنته اي وجوده وجه من وجوه وجود الحق و
لسانه وجه من وجوه السنة الحق ينطق اي يخبر
بلسانه الحق عن نفسه اي عن مرتبته ومقامه في
رتبة العلم بالله بانه الله لا يعرف الا بجمع بين الاضداد

في

في الحكم عليه اي على الله بها اي بالاضداد ثم بعد ذلك
حكم عليه بالاضداد فقال هو الاول والاخر والظاهر
والباطن وهذا حكم عليه بالاضداد واما جمعه فقد اشار
اليه بقوله فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في
حال ظهوره فقد جمع الظاهر والباطن من جهة واحدة
وهي حال الظهور وما ثمة اي وما في العالم من يراه
غيره اي غير الحق اذ كل من يراه فهو عين الحق
وما ثمة من يبطن الحق عنه فهو ظاهر لنفسه باطن
عنه وهو المسمى ابا سعيد الخراز من هذا الوجه
وغير ذلك من اسماء المحدثات اذ المسمى باسماء
المحدثات عين الحق كما ان الصور المختلفة الحا
دثة في المرايا اي اسماء سميتها لا يسمى بها الا صاحب
هذه الصور لانه ما يسمى بهذه الاسماء حقيقة صاحب
هذه الصور وبعد ايراد قول الخراز شرع في بيان
الاضداد واحكامها بقوله فيقول الباطن لا اذا
قال الظاهر انا ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا
يعني اذا قال الواحد المتكلم وهو الله تعالى هو الظاهر
قال ذلك المتكلم لا من جهة بطونه واذا قال ذلك
المتكلم هو الباطن قال هو لا من جهة ظهوره فقد
حكم المتكلم على نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله
هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

وهذا الحكم فى كل ضرر والحال ان المتكلم بهذا الكلام
واحد وهو اى المتكلم عين السامع اذ لا غير فى
هذه الجهة فالسامع والمتكلم واحد واورد على
اثبات هذا المعنى قول الرسول عم ليسهل فهمه على
الطالبين بقوله بقول النبى عم وما حدثت به
انفسها قال ان الله تجاوز لامتى ما حدثت انفسها
ما لم تتكلم او تعمل فهى اى النفس المحدثة اى تتكلم
وتخبر السامعة حديثها اى كلامها العالمة بما حدثت
به نفسها والحال ان العين واحدة وان اختلفت
الاحكام عليه ولا سبيل الى جهل مثل هذا فانه اى الشان
يعلمه كل انسان من نفسه بسبب مراجعته الى وجدانه
فاذا ثبت هذا الحكم فى الانسان وهو والحال
ان الانسان صورة الحق ثبت فى الحق وهو
استدلال من الاثر الى المؤثر لزيادة تفصيل هذا
المعنى وايضاحه اورد العدد فقال فاختلطت
الامور بعضها مع بعض وظهرت الاعداد بالواحد
اى بوجود الواحد فى المراتب المعلومة فاوجد الواحد
العدد وهو نظير لايجاد الحق العالم وفصل العدد
الواحد وهو نظير لتفصيل العالم الحق واحكامه
واسمائه اذ الواحد اوجد بتكرره العدد والعدد
يفصل الواحد فى المراتب المعلومة مثل الاثنين

والثلثة

والاربعة الى غير نهاية لا عينا واحدة فى المسمى باسماء
المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز فالعين الوا
حدة تسمى واحدة فى مرتبة واثنينة فى مرتبة وثلث فى
مرتبة واربع فى مرتبة وهكذا فى كل مرتبة فما يجرى هذه
الاحكام المختلفة الا على عين واحدة قد ظهر فى هذا
القول اى فى قوله فالجمع ياخذها عشرون مرتبة معروفة
وهى مرتبة الواحد ومرتبة الاثنين الى العشرة وعشرون
وثلثون واربعون وخمسون وستون وسبعون وثمانون
وتسعون ومائة والف فقد دخلها التركيب اى دخل فيما
بينهما التركيب نحو احد عشر واثنى عشر وغير ذلك فعلى
كل التقدير منه فما تنفك اى ما تزال تثبت عين ما اى
عين الذى هو منفى عنك لذاته فكمن اذا قلت واحدا
فقد اثبت الواحد واذا قلت اثنين فقد اثبت الاثنين
ونفيت الواحد واذا قلت ثلثة فقد اثبت ثلثة ونفيت
ونفيت الواحد والاثنين مع ان الاثنين والثلثة لا يكون
بدون الواحد فثبت ما نفيته فى كل المراتب ومن عرف
ما قررناه فى الاعداد وان نفيها عين ثبتها علم ان الحق
المنزه هو الخلق المشبه من وجه وكذا الخلق المشبه
هو الحق المنزه من وجه وان كان تميز الخلق من الخالق
من وجه فمنهم من نقل الى الخلق ولا يرى الخالق ومنهم
من يرى الخالق ولا يرى المخلوق ومنهم من جمع بينهما

من وجه ويجد وجود الخالق داخلا فى الخلق
بالاحاطة الخلق من وجه والامر المخلوق الباقى صح

في كل مقام ومرتبة وهو اكمل الناس والمرشد الكامل فقد
فاز الحقيقة في رتبة العلم بالله التي ليس للمخلوق فوقها
مرتبة وعلم ايضا ان معنى كون الحق عين المخلوق
اتحاده مع المخلوق في امور كلية كالوجود والعلم
والحيوة وغير ذلك وغيريته امتيازه بامر مختص كا
لوجوب والامكان وهذا بعينه هو مذهب اهل السنة
لانهم ما قالوا ان الحق مطلقا عين المخلوق حتى يخالف
الشرع كل ذلك الامر المخلوق يحصل من عين واحدة
لا من عين واحدة بل في نفس الامر هو اي العين من
حيث هويته واحدية ذات العين الواحدة اي عين
الحقيقة الواحدة وهو اي العين الواحدة من حيث
اسماؤه وصفاته العيون الكثيرة اي الحقايق المختلفة
فما في الكون الا الحق ويجوز ان يكون معناه وهو
اي الامر المخلوق من حيث اختلاف الصور عليه
العيون الكثيرة لكن الاول انسب الى المقام لان المرام
بقوله لا بل اضراب عن الكلام الذي يشعر المغايرة ولا
يكون الاضراب الا باثبات ان ما في الوجود الا الحق
وهذا المعنى ثابت في الاول دون الثاني فانظر
ماذا ترى اشارة الى اهتمام في بيان الحق وحث
لطالب الحق على طلبه قال ولد ابرهيم عم يا ابت
افعل ما تؤمر وفيه اشارة الى ان الواجب على المرشد

ما

والثلثة فكانت مراتب العدد كله مراتب الواحد فيظهر
فيها بتكرره فهو عين واحدة يختلف عليها الاحكام
بحسب المراتب فان صورة الثلثة مثلا واحدة وما
دونه وهي تكرار الواحد واحدة والكثرة معدومة فلا
موجود في الخارج الا عين واحدة وما ظهر حكم العدد
وهو تفصيل الواحد الا بالمعدود لانه عرض غير
قايم بنفسه يقتضي محلا يقوم به وهو الجواهر المعدودة
والمعدود منه عدم اي معدوم في الحس ومنه موجود
فيه فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود
من حيث العقل فلا يقتضي العدد لظهور حكمه الا
المعدود سواء كان موجودا في الحس او في العقل فالاعيان
وهي الصورة العلمية بمنزلة العدد فما ظهر حكمها الا
بالموجودات الخارجية او بالموجودات التي لا وجود
لها في الخارج فلا بد من عدد يفصل الواحد في المراتب
المعلومة ومعدود ليظهر حكم العدد ولا بد من واحد
ينشئ اي يوجد ذلك العدد فينشأ اي يوجد ذلك
الواحد تفصيلا بسببه اي بسبب ذلك العدد فظهر به كيفية
ايجاد الحق الاشياء فاذا كان الواحد اوجد العدد
والعدد يفصله ففيه اعتباران فانه كان لكل مرتبة
اي فان اعتبرنا ان كل واحد من مرتبة العدد حقيقة واحدة
ممتازة عن الاخرى كالتسعة والعشرة مثلا الى الادنى والى

اكثر الى غير نهاية ما هي مجموع اى ليس هذه المراتب
بمجرد جمع الاحاد فقط بل ينضم اليها ما به الامتياز ولا
ينفك عنها اى عن هذه المراتب اسم جمع الاحاد اذ
هو ما به الاتحاد فان الاثنين حقيقة واحدة والثلثة
حقيقة واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب لا ينفك عنها
جمع الاحاد مع امتياز كل واحدة منها عن الاخرى فهذا
نظير اعتبار الحق مع الخلق وان كانت اى وان اعتبرنا
انها حقيقة واحدة مع قطع النظر عما به الامتياز فما اى
الذى عين واحدة منهن عين ما بقى وهذا نظير
اعتبار الحق بلا خلق فكان الاثنين عين الواحد والثلثة
عين الاثنين فكل المراتب عين الواحد وعين الاخرى
وليس هذا الاعتبار اعتبارا محضا بل هو مطابق
بما هو الامر عليه وعلى كلا التقديرين فالجمع يأخذها
اى يأخذ عينا واحدة كالواحد فيقول بها اى يتكلم بتلك
العين الواحدة فالباء للصلة منها اى ابتداء تكلمه من هذه
العين الواحدة فيحكم الجمع بها اى بهذه العين الواحدة
عليها اى على هذه العين الواحدة فاذا كان المأخوذ عينا
واحدة والقول بها ومنها والحكم بها عليها فلا شئ
فى كل مرتبة خارجا عنها فكان عين الواحدة موضوعة
ومحمولة فى كل مرتبة فالموضوع عين المحمول والمحمول
عين الموضوع فكلما كان المحكوم عليه بالاثنين والثلثة

والار

٨١
ما فعل بالمريد الامام الحق وان الواجب على المريد ما فعل
الامام المرشد والولد عين ابيه كما سبق وجهه فما راى
الوالد يذبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة
كبش فى عالم الحس من ظهر فى عالم الرؤيا بصورة انسان
وهو ولد ابرهيم فظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من
هو عين الوالد فالامر واحد ظهر بصورة الكبش والولد
والوالد فهو عين ما ظهر فكان كل واحد من المظاهر
عين الاخر بهذا الاعتبار وخلق منها زوجها فاذا خلق
منها فما نكح ادم سوى نفسه فمنه الصاحبة والولد
والامر واحد فى العدد ولا شئ فى العدد غير الواحد
فاذا كان اصل الامور واحدا فمن الطبيعة ومن الظاهر
منها استفهاما بمعنى اى اخبر وفى اى شئ هما اى وما
ادركم اى شئ هما وما رايناها نقصت بما ظهر عنها
ولا زادت بعدم ما ظهر الطبيعة هى القوة السارية فى
الاجسام كلها واشار الى ان الامر الواحد فى العدد هو
الطبيعة ثم بين بعد الاستفهام حالهما ونقل كلامه من
الجمع الى الفرق بقوله وما الاستفهام الذى ظهر عنها وما
هى عين ما ظهر اى ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك
الطبيعة غير ما ظهر منها لاختلاف الصور بالحكم عليهما اى
على الطبيعة فى قولنا فهذا اى هذا الشئ او هذا المزاج
بارد يابس وهذا المزاج حار يابس فجمع بينهما باليبس

اى بسببه وبابه اى ظهر الجامع بغير ذلك وهو البرودة و
الحرارة وظهر من الطبيعة بعد جمع البرودة والحرارة اللتين
لم تكونا قبل الجمع فاختلفت الصور بالحكم عليها فكان ما
ظهر منها غيرها وهي غير ما ظهر والجامع بين البارد
اليابس والحار اليابس الطبيعة فكانت الطبيعة سارية
في الموجودات ظاهرة بالصور المختلفة لا بل العين الواحدة
التي ظهرت بصور الموجودات كلها هو عين الطبيعة
فعالم الطبيعة صور والطبيعة ممكون تلك الصور في
مرآة واحدة وهي الذات الالهية وهذا اذا اعتبر
ان الوجود للمخلوق والحق مرآة له وح الطبيعة
غير العين الواحدة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة
وهي الذات الالهية التي تسمى عينا واحدة في مرايا مختلفة
وبهذا الاعتبار كانت الطبيعة عين العين الواحدة
فما ثمة اى ليس في هذه المسئلة الاخيرة لتفرق النظر
لانه بالنظر الى صور في مرآة واحدة يظهر الحق و
يختفي الخلق وهذا معنى تفرق النظر ومن عرف ما قلناه
من ان الحق المنزه هو الخلق المشبه لم يحر لعدم تفرق
النظر فيه او ما قلناه من ان العين الواحدة ظهرت
بالصور المختلفة في المرايا المختلفة فلا تفرق ولا حيرة
اذ تفرق النظر يحصل منه تفرق الطريق وما بينه
طريقة واحد من لا تفرق فيه وان كان في مزيد علم

اى

٨٢

اى وان كان العارف ما قلناه يعلم الحق من وجوه كثيرة
فان ما ذكره من التعريف الالهي يدفع حيرة العارف
في عرفان كل وجه اذ لا ينفك العلم منه اذا علم ما قلناه
ولو كان في مزيد علم فلم يحر لخلوصه عن تفرق النظر بسبب
هذا العلم فاذا كانت العين حقيقة واحدة تظهر بصور
مختلفة فليس ذلك الظهور المختلفة للواحدة الا من حكم
المحل لا من جهتها والمحل وهو الموجودات واحوالها عين
العين الثابتة فيها اى فبسبب العين الثابتة يتنوع
الحق في المجلى وهو عين العين الثابتة فاذا كان
الحق يتنوع في المجلى فتتنوع الاحكام عليه فيقبل الحق
كل حكم وما يحكم عليه الا عين ما تجلى فيه الحق وهو العين
الثابتة وما ثمة الا هذا اى وليس في وسع المخلوق في
العلم بالله الا ما قال فلا مرتبة فوقه فلما فرغ عن بيان
الحق واحكامه شرع في تلخيصه بالابيات فقال فالحق
الفاء نتيجة ما ذكر خلق بهذا الوجه وهو كونه متنوعا
باحكام الموجودات فاعتبروا وفيه اشارة الى ان هذا الوجه
معتبر عنده وجليل القدر وعظيم الشان والا لما امر واوصى
بالاعتبار وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا وهذا الوجه
كون الحق مرآتا للموجودات ومختفيا منزها عن احكام
الخلقية من يدر اى من يعلم ما قلت من بيان الحق
لم تخذل بصيرته وهي بصر القلب وليس بصريه اى ما قلته

الامر له البصر الذي لا يحجب في مشاهدة الحق في ظهورات
جمع بين الحق والخلق وقلت الحق عين الخلق وفرق
بينهما فقلت الحق ليس بخلق فان العين واحدة وهي الكثيرة
فيتعلم الجمع والفرق لا تبق انت في الجمع بعد الجمع بل فرقه ولا
تذر اي لا تترك الجمع في التفرقة بل جمع في عين التفرقة
وفرقه في عين الجمع فانه من فرق فلم يجمع في عين تفرقته
وجمع ولم يفرق في عين جمعه فقد تفرق نظره فانه
الاحيرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا ثم رجع الى ما
كان في صدده فقال فالعلي لنفسه هو الذي يكون له
الكمال الذي يستغرق به اي بسبب ذلك جميع الامور الوجو
دية كالموجودات الخارجية والنسب العدمية كالامور
التي لا وجود لها في الخارج وهي الامور الكلية الشاملة لجميع
الموجودات كالوجود والحدوث بحيث لا يمكنه ان يفوته
اي انه يفوت صاحب الكمال نعت منها اي من الامور
الوجودية والنسب العدمية وسواء كانت النعت
محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا
كلها قائم به وموجود بايجاده وليس ذلك الكمال الاستغراقي
الا لمسمى الله خاصة وهو الاسم الاعظم الاعلى على جميع
الاسماء واما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له اي
لمسمى الله او صورة فيه اي او كانه غير مسمى الله مما هي
صفة ظهرت في مسمى الله هذا ناظر الى ان صفات الله ليست

عين

٨٣
عين ذاته من وجه فانه كانه مجلى له اي فانه كانه ذلك
الغير مظهر المسمى الله فيقع التفاضل لا بد من ذلك العلو
بين مجلى ومجلى بحسب نصيبه من الاحاطة وان كانت صورة
فيه فتلك الصورة اي فتلك الصفة القائمة بذات المسمى
الله عين الكمال الذاتي اي عين الكمال الذي لمسمى الله
لانها اي لان هذه الصفة عين ما ظهرت هذه الصفة
فيه وهو المسمى الله فكان لها العلو الذاتي لاتحاد
الصفة مع الذات فاذا كانت تلك الصفة عين المسمى الله
خاصة فالذي لمسمى الله من العلو الذاتي هو الذي لتلك
الصورة التي هي عين المسمى الله ولا يقال هي هو ولا هي
غيره اي لا يقول اهل النظر هي هو ولا هي غيره واما
اهل الله فقد قالوا هي هو وهي غيره من جهتين وقد
اشار ابو القاسم بن قسي وهو من كبار الاولياء
في خلعه وهو الكتاب المسمى بخلع النعلين الى هذا اي
كون الصفة والاسم عين الذات من وجه وغيره من وجه
بقوله ان كل اسم الهي كالقادر والمريد وغير ذلك
يسمى بجميع الاسماء الالهية كما ان مسمى الله يسمى بجميع
الاسماء وينعت بها كما ينعت المسمى الله بها وذلك
هنالك اي وقال في بيانه هذا الكلام في ذلك المقام ان
كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له اي
وضع ذلك الاسم لهذا المعنى ويطلبه اي ويطلب ذلك

الاسم هذا المعنى الموضوع له الاسم من حيث دلالته على
الذات له جميع الاسماء ومن حيث دلالته على المعنى الذي
ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور الى غير
ذلك فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى
من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له فعلم منه
ان الصفات عين الاسماء فاذا فهمت انه العلي ما ذكرناه
وهو قوله فالعلي لنفسه الى آخره علمت انه اي ان علو المسمى
الله ليس علو المكان ولا علو المكانة اي ليس سببا لعلوه
المكان والمكانة وان وجدا فيه بل سبب علوه ذاته
فعلوه بالمكان والمكانة عين علوه الذاتي اذ هما
من جملة الكمالات التي استغرقت الذات بها فالعلو
الذاتي هو المسمى الله خاصة فان علو المكانة اي
علو الذي المكانة سبب له في الدنيا يختص بما في عالم
الشهادة من جنس الانسان فلا ينافي قوله علو المكان
بالعمل وعلو المكانة بالعلم بين لعلية قوله بولاة الامر
كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب
سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب كالعدالة والعقل
والعلم او لم يكن والعلو بالصفات ليس كذلك وهو العلو
لمسمى الله خاصة وعلو بعض من اليه وهو العلماء بالله فانه
علوهم بالصفات العلمية الباقية ازلا وابدا فانه قد يكونه
اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل

الناس

٨٧

الناس فهذا علي بالمكانة بحكم التبع ما هو علي في نفسه
واما العالم فهو علي في نفسه ولذلك لا يزال عنه رفعة
العلم فاذا عزل ذلك الجاهل زالت رفعته والعالم
ليس كذلك

فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية

فص في كلمة ابراهيمية

الهيمان هو افراط الحب الذاتي السارى في جميع
الموجودات وكان هذا غالبا في روح ابراهيم عم كذلك
طلب الحق في المظاهر النورية واشار الى شوق سريان
المحبة الالهية في وجوده عم وبين معنى الهيمان
بقوله انما سمي الخليل خليلا لتخلله اي لتخلل الخليل
وحصره عطف تفسير جميع ما اتصفت به الذات الالهية
كما ان الذات الالهية يحيط ويحصر جميع اسمائه وصفاته
كذلك الخليل يحصر جميع الاسماء الالهية ليتجلى الحق
له بجميع اسمائه وصفاته واستشهد عليه بقول
الشاعر وقد تخللت مسلك الروح مني اي سريت انت
في وجودي وذاتي كسريان الروح الحيواني الى جميع
اجزاء البدن وبه اي وبهذا التخلل سمي الخليل خليلا
كما يتخلل اللون المتلون بكسر الواو فيكون العرض
بحيث جوهره اي في مكان جوهره بسبب سريان العرض
في جميع اجزاء جوهره بحيث لا امتياز بينهما في الحس
ما هو اي ليس ذلك التخلل كالمكان والمتمكن فيه فانه
لا تخلل فيهما وعقلا هذا ان كان ابراهيم عم محبوبا

والحق محبا له فكأنه فكان الهيمان وهو من زيادة المحبة
الالهية يتعلق بابراهيم فكأنه تخلل ابرهيم عن جميع صفات
الحق بمنزلة تخلل المحبوب الى جميع اجزاء وجود المحب
واما ان كان ابرهيم محبا والحق محبوبا له فقد اشار اليه
بقوله او لتخلل الحق وجود صورة ابرهيم ولما بين
ثبوت معنى التخلل من الطرفين لغة شرع في اثباته فيهم
بالدليل العقلي فقال وكل حكم على الله من صفات المحدثات
وعلى العبد من صفات الحق يصح من ذلك التخلل ولولا
التخلل ما صح هذا الحكم فانه لكل حكم موطنا خاصا به
يظهر ذلك الحكم به اى بسببه او فيه لا يتعداه اى لا
يظهر ذلك الحكم بغير ذلك الموطن ولا يظهر في ذلك
الموطن غير ذلك الحكم لاختصاصهما من الطرفين
ولولا تخلل المحكوم عليه ذلك الموطن لم يظهر ذلك الحكم
ابدا مع انه قد شاهدنا ظهور الاحكام واليه اشار
بقوله الا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات واخبر
بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم
ولو لم يتخلل الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر
منه الحكم على نفسه بصفات المحدثات الا ترى المخلوق
يظهر بصفات الحق من اولها الى اخرها الا الوجوب
الذاتي وكلها اى كل صفات الحق حق له اى ثابت
للمخلوق ويتصف المخلوق بها ولولا تخلل العبد الحق

لما صح هذا الحكم كما هي ضمير الشأن يفسره قوله صفات
المحدثات حق اى ثابت للحق اعلم ان التخلل عبارة
عن السريان ومعنى سريان الحق في العبد وجود اثر
ذاته وصفاته في وجود العبد مع كون الحق منزها
بجميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل الوجوه صح
باطل عندهم فلما نزل الحق نفسه منزلة العبد واثبت
لنفسه ما هو من خواص عبده فقال مرضت وجعت علمنا
ان المريض والجائع ليس صورة العبد بل هو الروح المتصف
بصفات الله تعالى الظاهر في صورة العبد بالهيكل المحسوس
المشاهد فما اثبت صفات المحدثات في الحقيقة لنفسه بل
اثبت لاثر نفسه تنبيها على انه واجب التعظيم فانه ظل الله
تعالى فالله تعالى عظم ظله كما عظم نفسه فما قال الا تيقظا للعباد
فمن اعاده فقد اعاد الحق فمن اشبعه فقد اشبع الحق على
طريقه من اكرم عالما فقد اكرمني وهذا مخصوص بالانسان
دون غيره لان كمال ظهور الحق فيه لا في غيره لذلك لا
تثبت لنفسه صفات ساير المحدثات ومعنى سريان العبد
في الحق احاطته جميع ما اتصفت به ذات الحق بحسب استعداده
وقد صرح بهذا المعنى بقوله وحصره بعد قوله لتخلله
فانظر بنظر الانصاف كيف عادت مسئلة الحق بتوجيهنا
الى سيرتها الاولى سيرة الشريعة وسعى تحقيقه ونزل
على ثبوت صفات المحدثات للحق قوله تعالى الحمد لله فرحت

اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود لاختصاص الحمد
لنفسه واليه يرجع الامر كله فاذا كان رجوع الامر اليه كله
فعمّ فاعله ما ذمّ وحمد على البناء المجهول وما ثمّة اى وما
فى العالم الا محمود او مذموم يعنى الامر اما محمود او مذموم
وكل منهما يرجع اليه تع من حيث الوجود اما المحمود فظاهر
لانه مستحق بالذات ان يحمد واما المذموم فمن حيث ملكوته
ونسبته الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئيته مذموم
فما فى العالم مذموم من هذا الوجه فما ثبت للحق الا ملكوت
صفات المحدثات لا صورتها الحسية والمراد بالملكوت
هى الصفات التى تكون منشاء لحلول صفات المحدثات
فملكوت المرض والجوع محمود وحده مطهرة وثابت للحق
ومن هذا الوجه كمال من كمالات الالهية ومن حيث
صورة حدوثه وكونه فيه نقص لا يمكن ان يكون
صفة لله تع وكان الحق محمودا بملكوت الذمّ فلا يلزم
من ثبوت ملكوت الذمّ له ثبوته له كما لا يلزم من حدوث
تعلق العلم حدوث العلم فملكوت كل شىء حادث من حيث
تعلقه الى ذلك الشىء ومن حيث نسبته واضافته الى الله
قديم اذ هو اسم من اسماء الله وصفة من صفاته
فالمراد بقوله صفات المحدثات من للحق ملكوت الصفات
لا نفس الصفات لكن لما ورد النص على الظاهر اخرج كلامه
على طريق النص فظهور الحق بصفات المحدثات بناء على

ان المحدثات ثابتة على عدمها ما شمّت رائحة من الوجود فما
وجودها الا اضافة وجود الحق اليها فظهرت بهذه الا
ضافة بالصفات المحمودة او المذمومة واتصفت اضافة
الوجود بتلك الصفات المذمومة والذات مع صفاته منزه
عن هذا وهذا معنى قوله صفات المحدثات من الحق
اعلم انه ما تخلل شىء شيئا الا كان ذلك المتخلل اسم فاعل
محمولا فيه اى فى المتخلل اسم مفعول فالمتخلل اسم فاعل محجوب
بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل
هو الباطن المستور وهو اى الباطن غذاء له اى للظاهر
كالماء يتخلل الصوفة فتربو به اى بالماء وتتسع تلك
الصوفة فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه
فيكون الخلق جميع اسماء الحق قوله سمعه وبصره وجميع
نسبه وادراكاته عطف بيان لقوله جميع اسماء الحق هذا
نتيجة قرب الزايعنى فشاهد العبد فى ذلك المقام فى مرآة
وجوده وجود الحق ويرى ان الحق يسمع به ويبصر به
وكان الاحكام كلها للحق لكن بسبب العبد وهذا اذا كان
تجلى الله لعباده باسمه الباطن وح كان العبد باطنا والحق
ظاهرا له واذا كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور وباطنه
فيه اى فى الخلق فالحق يكون سمع الخلق وبصره ويده
ورجله وجميع قواه اى يرى العبد ان الحق قواه الظاهرة
والباطنة فاخبر الحق عن ذلك المقام على حسب مشاهدة العبد

والا لم يكن الحق يد احد ولا رجله في نفس الامر كما ورد
في الخبر الصحيح كنت سمعه وبصره هذا اذا تجلى الحق للعبد
بالاسم الظاهر فيرى العبد وجوده في مرآة الحق فشاهد
ان الاحكام كلها ثابتة لنفسه وان كان الحق سبب له
لظهور الاحكام من العبد وهو نتيجة قرب النوافل هذا
انه اعتبر الذات الالهية من حيث النسب والاضافات
وهي اعتبار الذات مع جميع الصفات ثم ان الذات لو تعرت
عن هذه النسب لم تكن الها اي لم تظهر الوهية وهذه
النسب اي الصفات الالهية التي تثبت للحق كالخالق
والرازق وغير ذلك من الصفات الاضافية احدثتها
اعياننا اي اظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات
فنحن جعلناه بمالوهيتنا الها اي فنحن بعبوديتنا
اظهرنا معبوديته كما اظهرنا باعياننا الخارجية الوهيته
وهي اتصافه بجميع الصفات او جعلنا بمصنوعيتنا صانعا
فاذا لم يكن ظهور الصفات الا بوجودنا فلا يعرف
الحق من حيث الصفات حتى نعرف فتوقف معرفة
الحق من حيث الصفات الى معرفة وجودنا كما توقف
ظهور الصفات الى وجودنا قال عم من عرف نفسه فقد
عرف ربه فقد ربط معرفة الرب الى معرفة النفس وهو
اعلم الخلق بالله فدل ذلك على ان الامر كما قلناه فلا
يعلم الحق من غير نظر الى العالم فلا تطلب معرفة الحق من

غير

غير نظر الى العالم لئلا تقع في الغلط فان بعض الحكماء وهو
ابو علي ومن تابعه وابا حامد وهو الامام الغزالي ومن تابعه
ادعوا انه والضمير للشان يعرف الله من غير نظر الى العالم
وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة ازلية لا كلام ولا نزاع
فيه وانما الكلام في انه لا يعرف انها الاله حتى يعرف المالوه
فهو اي المالوه الدليل عليه اي على الاله فمن لم يعرف الدليل
لم يعرف المدلول وابو حامد نفى ذلك بقوله يعرف انه من غير
نظر الى العالم واما معرفة ذات قديمة ازلية فثابتة عند الشيخ
بدون النظر الى العالم ثم بعد هذا اي بعد معرفتك الحق بالعالم
وهذا اول مرتبة في العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى المؤثر
ولا توقف لعلم الكشف لذلك قال في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق
نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته فان الاستدلال من
الاثر الى المؤثر يوصل الى هذا الكشف على معنى انه استدللنا بوجودنا
الخارجي الى اعياننا الثابتة لانه اثرها واستدللنا باعياننا
على الوهيته وهي صفات الله تعالى واسماؤه واستدللنا باسمائه
وصفاته على ذاته تمت رتبة الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان
اعياننا الثابتة عين الصفات وان الصفات عين الذات فكان الحق
نفسه عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته فاذا كان الحق عين الدليل
على نفسه كان نفس الحق دليلا على نفسه وعلى الوهيته لا العالم
بل العالم مرآة لتفصيله الوجود فيه بالتجلي الاسمائي كالمرآة
فانه المرآة ليست دليلا على وجود الرائي بل الدليل هو الصورة الحاصلة

فيها من الرأى التى هى عين الرأى فكان الرأى عين الدليل
على نفسه ويعطيك الكشف انه العالم ليس الا تجليه فى صور اعيانهم
الثابتة التى يستحيل وجودها فى الخارج بدونه اى بدونه ذلك
التجلى ويعطيك الكشف انه اى الحق يتنوع ويتصور على
البناء للفاعل بحسب حقائق هذه الاعيان واحوالها وهذا
الكشف والذوق بعد العلم به اى بعد العلم والحكم منا انه الاله لنا
ونحن تحت حكومته وهذا نتيجة قرب الفرايض ويسمى مقام الجمع
وفى هذا المقام يكون الحق ظاهرا والعبد مختفيا ثم يأتى الكشف
الاخر فيظهر صورنا فيه اى فى الحق فيظهر بعضنا لبعض فى الحق
للمناسبة المقتضية للظهور فيعرف بعضنا بعضا ويتميز بعضنا
عن بعض فى الحق فظهر منه انه البعض لا يظهر ولا يعرف ولا يتميز
عن بعض وهذا الكشف اولى من الاول فانه قرب النوافل ويسمى مقام
الفرق بعد الجمع وجمع الجمع فمنا من يعرف انه فى الحق وقعت هذه
المعرفة لنا بنا بظهور صورنا فيه ومنا من يجهل الحضرة التى وقعت
فيها هذه المعرفة بنا فلا يحصل له هذه المعرفة لان المعرفة فى الحضرة
فرع المعرفة بنفس الحضرة ومن لم يعرف الحضرة لم يكن الحضرة مرآته
له ولم يظهر له الصور فيها حتى تحصل المعرفة اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين الحضرة ثم بين جمع الكشفين الى اصلين بجمع الكشفين
بقوله وبالكشفين معا يحصل لنا العلم بانه ما يحكم الحق علينا الا بنا
اى بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكى يظهر ذلك الحكم فينا هذا ناظر
الى الكشف الاول لا اى لا يحكم الحق بحكم من الاحكام علينا بنا

بل

٨٨

بل نحن نحكم علينا بنا اى بل الحاكم علينا بنا نحن ولكن ذلك
الحكم يظهر فيه اى فى مرآة الحق هذا ناظر الى الكشف الثانى
فمن جمع بينهما بحيث لا يحجب احدهما عن الاخر فهو الواصل الى
درجة الكمال فى رتب العلم بالله ولذلك اى ولاجل ان كون
الحكم علينا منا لا من الله وان ما فعل الله بنا الا ما نحن نفعل
بانفسنا قال الله تعالى فلله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين الذين
لم ينكشف لهم ما انكشف للعارفين فى الدنيا اذا قالوا للحق لم فعلت
بنا كذا وكذا مما لا يوافق اغراضهم فيكشف الحق لهم عن ساق
اشارة الى قوله تعالى يوم يكشف عن ساق وساق الامر اصله وبينهما
وهو اى الكشف عن ساق الامر فى الاخرة الامر الذى كشفه
العارفون هنا ويتحققون به فيرون اى المحجوبين عند كشف
الحق لهم عن ساق الامر انه الحق ما فعل بهم ما اى الذى
ادعوه فى حال حجابهم انه اى الحق فعله اى فعل ما ادعوه
وهو قولهم لم فعلت بنا كذا وكذا ويرون انه ذلك الفعل
الذى استند الى الحق صدر منهم لا من الله فانه اى الحق
ما علمهم الا على ما هم عليه وما فعل بهم الا ما علمه منهم فتدحض
اى تبطل حجتهم وتبقى الحجة لله تعالى البالغة على المحجوبين فان
قلت فما فائدة قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين حتى اذا كان
الحكم علينا منا لا من الله تعالى فما معنى تعلق المشية الى الهداية الكل
فى قوله تعالى ولو شاء لهديكم قلنا فى بيانه فائدة هذا الكلام ان لو
حرف امتناع لامتناع اى حرف موضوع لامتناع الشئ لامتناع غيره

فامتناع هداية الكل انما كان لامتناع تعلق المشية اليه وانما
امتنع تعلق المشية الى هداية الكل لان تعلق المشية تابع لتعلق العلم
والعلم تابع للمعلوم فاعلم الله الاعلى ماهو الامر عليه فما شاء
الا ما هو الامر عليه فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة
من الله الهداية لشاء هداية الكل ولو شاء هداية الكل
لهداهم كلهم فكانت هداية ممتنعة في نفس الامر لانه لا امكانه
لها ولا تعلق للمشية للممتنع واما عند العقل فلا امتناع واليه
اشار بقوله ولكن عين الممكن لامكانه قابل للشيء ونقيضه
في حكم دليل العقل فالممكن عند العقل هداية عين كل ممكن
لان العقل قاصر عن ادراك الشيء على ماهو عليه فجاز ان
يكون الشيء الواحد ممتنعا في نفسه وممكنا عند العقل واي
الحكمين المعقولين من الهداية وعدمه وقع ذلك الحكم المعقول
هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته فلا يمكن الهداية اي
الايمان بالرسل في استعداد كل احد فلا يشاء ايمانه ولو امكن
ايمانه في نفسه شاءه فحصل له الايمان ولما حقق الاية على التعبير
شرع تاويلها وتطبيقها بما ذكره من حاصل الكشف فيه بقوله
ومعنى لهديكم لبين لكم اجمعين ماهو الامر عليه وما اي
وليس كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك
الامر في نفسه على ما هو الامر عليه لان منهم من يقتضي ذلك الفتح
ففتح الله له ومنهم من يقتضي عدم الفتح فلم يفتح الله له فمنهم
العالم حقيقة الامر على ماهو الامر عليه بفتح الله عين بصيرته

ومنهم

الحكم غير الملايم لطبعك الا نفسك فما حمدك وذمك الا نفسك
وما ينبغي للحق من الحمد الا حمد افاضة الوجود وبذلك تنزه
الرب من العبث لان ذلك له لا لك بل هو ايضا يحصل
لك من الله بطلب عينك فاذا كان الامر على ما قلناه فانت
غذاؤه اي غذاء الحق بالاحكام هذا ناظر الى ان الوجود للحق
لكنه ظاهر في مرآة العبد وهو اي الحق غذاؤك بالوجود وهذا
ناظر الى ان الوجود للخلق لكنه ظاهر في مرآة الحق فاذا كنت
غذاءه بالاحكام وهو غذاؤك بالوجود فتعين عليه من
الاحكام ما تعين عليك في حال ثبوتك فالامر منه اليك بالو
جود ومنك اليه بالاحكام غير انك تسمى مكلفا وما كلفك الحق
الا بما قلت له كلفني بحالك وبما انت عليه اي وما كلفك
الحق بحالك وما كلفك بما انت عليه الا بسبب قولك كلفني
بحالي وبما انا عليه فكان التكليف من وجهك من وجه
فبحالك متعلق بكلفك وبما انت عليه معطوف على بحالك
والاولى ان يتعلق بحالك بقوله كلفني ولا يسمى الحق
مكلفا اسم مفعول لعدم القول منه لك بكلفني لانه موجود
بذاته مفيض للوجود عليك لانه لا يحتاج هذا القول الا من
استفاض من غيره لذلك لا يسمى مكلفا بل يسمى مكلفا اسم
فاعل ولما بين المقامين وهما ان يكون الحق ظاهرا
والعبد باطنا وان يكون العبد ظاهرا والحق باطنا ادرج
نتايج المذكورة من المعاملات والمجازات بين الحق والعبد

في الابيات تسهيلا للطالبين فقال فيحمدني على اظهاري
اياه اسمائه وصفاته واحكامه لانها تربني في هذا ناظر
الى انه العبد باطن والحق ظاهر واحمده على افاضة الوجود
علي لانه وجودي وجميع احكامي تربي به هذا ناظر الى
انه العبد ظاهر والحق باطنه وكذلك ويعبدني فاني مربّ
لاحكامه فكانه مربوبي من حيث ظهور احكامه في هذا
ناظر الى انه العبد باطنه والحق ظاهر فاعبده فاني مربوب
له من حيث الوجود والاحكام هذا ناظر الى انه الحق باطنه
والعبد ظاهر وليس المراد بعبادة الحق عبادة تكليف
شرعي فانه محال على الله بل المراد بيانه وجود معنى
الربوبية والعبودية من الطرفين فلا اساء الادب
في المعنى بل في اللفظ فترك الادب لضرورة العبادة
وهو من دابهم والا لزم ترك ما وجب عليه اظهاره
في هذا المقام وهو معنى من المعاني المعلومة عند الكشف
الالهي الذي لا يمكن التعبير عنه الا بهذه العبارة بل
استعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني في حق الحق باذنه
الله تع ونظرهم في الالفاظ الى معنى اللغة وما يناسبها
فانه بين الربوبية والعبودية مناسبة في المعنى اللغوي
وقد اشار اليه في الابيات الاخرى العبد رب والرب عبد
هذا انه كان العبد باطنا والرب ظاهرا فجمع العبودية
والربوبية باليت شعري من المكلف من هذا الوجه وقد

بينا

وعنهم الجاهل الامر على ما هو الامر عليه بعدم فتح الله عين
بصيرته فاذا لم يفتح الله عين بصيرة كل حكم فما شاء هداية
الكل فما هداهم اجمعين ولا يشاء اي ولا تعلق لمشيئته هداية
الكل في الماضي والمستقبل وكذلك اي ولو شاء انه يشاء يعني
اذا علق المشيئة بهداية الكل في الاستقبال بحرف ان فهل
يشاء هداية الكل ام لا استفهام انكاري بل ما يشاء
هداية الكل بعين ما مر في ولو شاء في السؤال والجواب غايته
ان لو شاء ما لم يكن وهذا اي وان يشاء ما لا يكون فمشيئة
احدية التعلق اي مشيئة الله تع واحدة متعلقة بالاشياء على
حسب علمه وهي اي المشيئة نسبة تابعة للعلم لانه ما لم يعلم
لا يمكن تعلق المشيئة به والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت
كناية عن جميع الاعيان واحوالك فليس للعلم اثر للمعلوم اي
وليس لعلم الحق اثر للمعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تع فكانه
المعلوم تابعا للمشيئة وليس كذلك بل للمعلوم اثر اي حكم في العالم
فيعطيه اي فيعطي المعلوم العالم من نفسه اي من نفس المعلوم
ما هو عليه في عينه وانما ورد الخطاب الالهي بحسب ما تواطأ
عليه المخاطبون وبحسب ما اعطاه النظر العقلي لاشتراك المخا
طبين كلهم في النظر العقلي وما ورد الخطاب على حسب ما يعطيه
الكشف والالهامات بنصيب ارباب العقول منه الخطاب الالهي لعدم
وفاء استعدادهم بذلك ولذلك اي ولورود الخطاب على حسب
ادراك ارباب العقول كثر المؤمنون وقل العارفون اصحاب الكشف

لانّ اصحاب الكشف اقلّ من ارباب العقول فاذا ورد الخطاب
على حسب ادراك العقلاء كثر المؤمنون وقلّ العارفون لعدم
ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف وما احد منّا الا له مقام معلوم
في علم ازليّ لاستعداده في العلم فعلم بعضنا بنظر العقل ولا
يتعدّى عن حكم العقل وعلم بعضنا بالكشف والاطّلاع
على سرّ القدر ولا يتعدّى عن حكومة سرّ القدر وهو اي
المقام المعلوم لك ما كنت متصفة به في ثبوتك في علم الله
ظهرت متصفة به في وجودك الخارجيّ هذا اي كونه المقام
بهذا المعنى انّه ثبت انّه لك وجودا فانّه ثبت انّه الوجود
للحقّ لا لك فالحكم لك بلا شكّ في وجود الحقّ اي فانّك كنت
معلوما باقيا في حال عدمك والظاهر الحقّ في مرآة وجودك
فانت تحكم على الله بما في عينك في وجود الحقّ وانّه ثبت
انّك الموجود هذا هو القسم الاوّل اورده لبيان
احكامه فالحكم لك بلا شكّ اي انّه كنت موجودا في مرآة الحقّ
فانت تحكم عليك بك وانّه كان الحاكم عليك في ذلك المقام
الحقّ فليس له الا افاضة الوجود عليك اي فليس للحقّ
من الحكم عليك الا افاضة الوجود عليك فقط لا غير وما عدا
ذلك كلّه لك والحكم لك عليك بحكم التقديرين غير افاضة
الوجود وذلك ايضا من طلبك منه الله ولولا طلبك لما
افاضه فاذا كان رجوع الحكم منك اليك فلا تحمد غير
ورود الحكم الملائم لطبعك الا نفسك ولا تذمّ غير ورود

الحكم

بيننا لكن وجه التكليف ففي حال اي في حال ظهور الحقّ وبطوني
اقرّ به اي بالحقّ وفي الاعيان اي في حال ظهوري وبطونه
عني ابجحده فيعرفني في الاعيان وانكره فيها لعدم علمي به
في الاعيان لظهور الاعيان في مرآة الحقّ فكان هو مختفيا
بالاكوان فكان قوله وانكره ناظرا الى قوله ابجحده واعرفه
في حال ظهوره وبطوني واشهده اي اقرّ به في حال لانّ
المعرفة تقتضي الاقرار والشهادة كما انّ عدم المعرفة
تقتضي الانكار فانّي بالغنيّ عنّي من جميع الوجوه والحال
انا اساعده باظهار احكامه وكمالاته على حسب استعدادي
هذا ناظر الى انّ العبد باطنه والحقّ ظاهر واسعده
باظهار وجودي وكمالاتي فيه فيساعدني هذا ناظر الى
انّ العبد ظاهر والحقّ باطن لذلك اي لاجل اسعادي اياه
الحقّ اوجدني اي جعلني موجودا او اثبت الوجود لي
هذا ناظر الى انّ العبد ظاهر والحقّ باطن فاعلمه بهذا
الوجود وهو نفي المتكلّم من الثلاثي فاوجده اي اثبت هذا
الوجود له كما اثبت لي هذا ناظر الى انّ العبد باطن والحقّ
ظاهر وهذا مجازاة بين الربّ والعبد بذا اي بالذي قلت
جاء الحديث الالهي لنا فينا قوله فحقّقت الخلوة لا عرف
وحقّق على البناء المفعول من التفعيل في مشهد منهم مقصده
بمعنى المقصود والمطلوب وهو العبادة والمعرفة ثمّ رجع الى بيان
احكام الخليل عم لم يبق بعد فقال ولما كان للخليل عم

هذه المرتبة التي بها سمي خليلا وهي التخلل من الطرفين الحق
والعبد لذلك اي لاجل ذلك المرتبة لم سمية الخليل الرّي اي الشيخ
و لاجل هذه المرتبة لم صله ابن مسرة بتشديد الراء المهملة وهو
من كبار اهل الطريقة مع ميكائيل للارزاق اي قال ابن مسرة
ميكائيل وابراهيم للارزاق اي من كلا من لهما و بالارزاق كونه
يغذي المرزوقين فاذا اي على تقدير تغذي المرزوقين با
لارزاق تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه اي
في اجزاء المرزوق شيء الا تخلله اي تخلل الرزق ذلك الشيء
~~بحيث لا يبقى فيه اي في اجزاء المرزوق شيء الا تخلله اي~~
~~تخلل الرزق ذلك الشيء~~ فان الغذاء يسري في جميع اجزاء
المتغذي كلها فوجب للخليل بهذه المرتبة انه يرى الحق
وما هنالك اي وليس في الحق اجزاء اذ الاجزاء محال عليه
بل فيه اسماء وصفات فلا بد ان يتخلل جميع المقامات الالهية
المعبر عنها كلها بالاسماء فتظهر بها اي بالاسماء ذاته
جل وعلا ويجوز ان يكون قوله فاذا للشرط وجوابه فلا
بد فاذا كان الامر ما قلناه فنحن له كما ثبتت ادلتنا في
اظهار احكامه وكمالاته هذا ناظر الى ان المتخلل اسم الفاعل وهو
العبد المتخلل اسم مفعول وهو الحق فكان العبد غذاء للحق
ونحن لنا لاظهار وجودنا واحكامنا في الحق هذا ناظر الى
ان المتخلل اسم فاعل وهو الحق والمتخلل اسم مفعول وهو العبد
فكان الحق غذاء للعبد وليس له سوى كوني اي ليس للحق حكم

سوى

سوى فيض الوجود على شيء كوننا لنا هذا ناظر الى تخلل الحق وجود
العبد فكان الحق غذاء للعبد فنحن له هذا ناظر الى تخلل العبد
وجود الحق فكان العبد غذاء للحق كنحن بنا اللام بمعنى اللام
هذا ناظر الى تخلل الحق وجود العبد فكان الحق غذاء للعبد
معناه لما ان الوجود في مقام نحن له للحق لا لنا وهو مقام
كون العبد باطنا والحق ظاهرا كذلك في مقام نحن لنا وهو مقام كون
الحق باطنا والعبد ظاهرا الوجود للحق لا لنا وبهذا المعنى صرح بقوله
وليس له سوى كوني فاثبت ان الوجود له في هذا المقام ايضا فاذا ثبت
في حقنا نحن له ونحن لنا فلي وجهان هو فمن هذا الوجه كنا له لانه من
هذا الوجه لا تعين لنا لان التعين تابع للوجود والوجود للحق لا لنا
وانا في هذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق عينا بافاضة الوجود
علينا فنحن لنا لكن به نحن لنا واما انية الحق وهي به لا بنا فصار
تعينا بسبب الحق وليس له انا بانا يعني ليس تعين الحق بسببنا
لان التعين لما كان تابعا للوجود وكان وجود ذاته وعين ذاته
كان تعينه لذاته فلا يمكن المجازاة في هذا الوجه فلا تعين بتعيننا
ولكن في بتشديد الياء مظهره وفي قوله في دون قوله انا اشارة
الى ان المظهر للحق في الحقيقة ليس الهيكل المحسوس الصوري بل
المظهر هو روح هذا الهيكل ومكونه فنحن له كمثل اناء اي كالظروف
وقد اشار الى عدم الحلول وكمال الامتياز عنا بقوله ولكن في مظهره
فنحن له كمثل اناء والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية

فص حكمة حقية في كلمة اسحقية فداء نبي استفهام
للتعجب حذف همزته للعلم بها ذبح بفتح الذال مصدر ذبح بالكسر
ما يذبح من الحيوانات لقربانه واين ثواج الكبش اي اين
صوت الغنم وحركته من نوس انسان اي من صوت الانسان
وحركته حين يذبح وعظمه الله العظيم اي والحال ان الله عظم
ذلك الكبش بقوله وفديناه بذبح عظيم عناية به اي بالذبح
تعظيما بجعله فداء عن النبي العظيم القدر عند الله لا فداء
عنه لم ادر هذا التعظيم من اي ميزانه اي من اي قسم من
قسمي التعظيم ولا اشكر ان البدن بضم الباء وسكون الدال
جمع بدنة اعظم قيمة من الكبش والحال قد نزلت اي قد
انحطت عن ذبح كبش لقربانه اي لم يكن البدنة فداء
عن نبي كريم مع انها اعظم قيمة من الكبش فياليت شعري
كيف ناب بذاته شخص كبش تصغيرا له عن خليفة رحمن
يعني لا ينوب بذاته عن خليفة رحمن بل للمعنى الزائد على
ذاته الجليل القدر عند الله الذي كان في خليفة رحمن فيه
كان نائبا عن خليفة رحمن وهو اسحق ع م واكثر المفسرين
ذهبوا الى ان ما راه ابراهيم اسمعيل عليهما السلام وبعضهم
ذهب الى انه اسحق ع م والشيخ اختار هذا المذهب لتطابق
كشفه مذهب البعض والمراد بابيات التصغير من انه
انه يعلم ان العظمة ليست بالنظر الى الصورة ولا بالنظر الى
القيمة بل المراد العظمة عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق

او عظمته بسبب انه تقبل الذبح منا بالعمل
النوع العظيم الشان عند الله صح

ويجوز

٩٤

ويجوز ان يكون المراد من خليفة رحمن ابراهيم ع م اذ كلاهما لان
الفداء عن الولد فداء عن الوالد الم تدر استفهام تقرير خطاب
لمن الامر فيه اي في الفداء مرتب متناسب في الوصف وان لم
يكن له مناسبة في الذات والصورة لكن الاعتبار بالمعنى وقد
اعتبره الله تعالى بقوله بذبح عظيم فلا ناب بذاته بل مع الوصف
الشريف والكبش اعظم انقيادا وتسليما للذابح من غيره بل هذا
الوصف اصل في الكبش وفدى الشريف عن الشريف وفاء اي
الطاعة وتسليم لامر الله لا ارباح بكسر الهمزة اي لتجارة رابحة
فكانت تجارة ابراهيم واسحق ع م وهي الانقياد والتسليم
رابحة مربحة وربح التجارة الفداء عنهما وكان تجارة الكبش
وهي انقياده وتسليمه للذابح رابحة وهي فداؤه عن خليفة
رحمن ونقص لخسران ولو نقصا في الانقياد والتسليم ما ربحت
تجارتهما ولم يفد عنهما والارباح مرتب على الوفاء والخسران
مرتب على النقص وقوله وفاء ونقص خبر مبتداء محذوف
تقديره وهو اي الامر المرتب وفاء لي ولما بين جهة العلو
في الكبش شرع يبين المناسبة في بيان جهة علو بعض الاشياء
على بعض بحسب التركيب من قلة الاجزاء وكثرتها فقال فلا خلق
اعلى من جماد لقلة اجزائه فكان اقرب من المبداء من غيره
لقلة الوسايط وما كان اقرب فهو الافضل من الابعد فقد
افضل ما كان اسفل عندك واسفل ما كان افضل عندك فاعتبروا
ايها السالكون في طريق الحق واتركوا علومكم العادية والرسمية

حتى يعلمكم الله من لدنه علما وبعده اى والاعلى بعد الجماد نبات
على قدر يكون واوزانه يعنى ان الفلق يكون على قدر اجزائه
واوزانه وذو الحشى بعد النبت لانه اكثر اجزاء من النبت
فكان ابعد من الحق منه فالكل عارف بخلاقه لعدم احتجابهم
عن ربهم بسبب قلة الاجزاء والامكانات فى تركيب وجودهم
وقد علم عرفانهم بخلاقهم كشفا وايضاح برهان لان عرفا
نهم لا يكون عن كشف وايضاح برهان اذ الكشف عبارة
عن رفع الحجاب فلا حجاب لهم فلا رفع ولاحظ لهم عن
ايضاح برهان فلا ينصرف الكشف والايضاح الى عرفا
نهم ويجوز ان يكون الكشف عبارة عن عدم الحجاب وايضاح
برهان عبارة عن انفسهم لانها بسبب قلة الاجزاء براهين
واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق الكشف
والايضاح الى عرفانهم والبرهان على الوجه الاول قوله تع
سبح لله ما فى السموات وما فى الارض وقوله تع وان من شئ
الا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم والتسبيح لا يكون
الا عن علم ويؤيده قوله واما المسمى ادم فمقيد بعقل وفكر
ان كان من اهل النظر او قلادة ايمان ان كان من المؤ
منين فمقيد بالايمان التقليدى لكثرة قيودهم واجزائهم
فكانوا محجوبين عن ربهم فلم يصل الى درجتهم الا بالكشف
فكان كلهم اعلم من ادم من هذا الوجه وقد كان علمك على
ان ادم افضل الخلق كيف ظهر خلاف علمك فاترك علمك

والطلب

والطلب علما نافعا وهو الذى يحصل عن كشف الهى لا
خلاف فيه وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات
بنا اى بما قلت قال سهل وهو من كبار الاولياء وقال المحقق
مثلنا فان علم المحققين يحصل عن كشف الهى فلا يقبل الاختلاف
والاختلاف لا يكون الا فى العلم الاجتهادى لا الكشفى قال مثلنا
اذ كلهم واحد فى الاطلاع على حقيقة الامر واليه اشار بقوله
لانا واياهم بمنزل لسان اى بمقام المشاهدة والعيان فمن
شهد الامر الذى قد شهدته يقول بقولى فى خفاء واعلان
اى يتكلم قولى فى اى حال كان لان ما شهدته مطابق لنص
قرآن ولا تلتفت قولا يخالف قولنا وهو قول بعض اهل
النظر ولا تبذر السمراء اى الحنطة فى ارض عميان اى
لا تقل لمن كان اعمى قلبه وهو قوله تع لا تعمى الابصار ولكن
تعمى القلوب التى فى الصدور فانه لا تنبت المعارف الالهية
فى ارضهم هم اى العميان الصم والبكم الذين اتى بهم لاسماعنا
المعصوم فاعل اتى وهو محمد عم فى نص قرآن وهو قوله تع
صم بكم عمى فهم لا يعقلون اعلم ايدنا الله تع واياكم ان ابرهيم
عم قال لابنه انى ارى فى المنام انى اذبحك والمنام حضرة الخيال
فلم يعبرها من العبور او من التعبير فحمل ما راه على ظاهره
كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق امر ذبح ابنه فباشر
الذبح اطاعة لامر ربه وكان ما راه كبشا ظهر فى صورة ابن
ابرهيم عم فى المنام لمناسبة بينهما فى الانقياد والتسليم فصدق

ابرهيم عم الرؤيا بمباشرة الذبح ففداه عن ابنه ربه من وهم
ابرهيم من انه وهم ابرهيم انه ماراه ابنه والا لا فداء في
الحقيقة بالذبح العظيم الذي هو اي الذبح العظيم تعبير رؤياه
عند الله وهو اي ابرهيم عم لا يشعر انه الذبح الذي اتى
به عند قصده ذبح ابنه وهو تعبير رؤياه عند الله ووهم
انه ذلك الكبش فداء عن ابنه فنبهه الله تع لنا على وهم ابرهيم
لا على الحقيقة التي هي تعبير رؤياه فقال وفديناه بذبح عظيم
فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج الى علم اخر وهو العلم
الحاصل من التجلي الالهي يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة
واستدل على ذلك بحديث الرسول عم فقال الا ترى كيف
قال رسول الله لابي بكر في تعبيره اصبت بعضا واخطأت
بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب فيه وما اخطأ فلم
يفعل عم حكاية الرؤيا مذكورة في كتب الاحاديث وقال الله
تع لابرهيم عم حين ناداه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
اي قد جعلت رؤياك صادقا في الحس باعتقادك وبما
شرعت بحسب اعتقادك وليس المراد برؤياك ما اخذته
بل المراد غير ذلك ولم تطلع على ما هو المراد من رؤياك
دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت الى غير سبيل
رؤياك بانك كنت مصدقا الرؤيا بقصد ذبح ولدك وما كان
في علمي انه تذبح ولدك فاني قد حرمت ذبح الانسان وليس
لك ذبح في علمي الا الكبش الذي رايته في صورة ولدك ولو

صبر

صبر ابرهيم عم وطلب علم ذلك من الله لنزل الكبش اليه
البتة اذ هو المجزوة المخصوصة المقدرة في العلم الازلي فكان
المراد من الرؤيا عند الله غير ابنه ولو كان المراد هو ابنه
لقال حين ناداه ان يا ابرهيم قد صدقت بالحقيقة في الرؤيا
انه ابنك وما قال له قد صدقت بالتخفيف في الرؤيا انه ابنك
ولما لم يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علمنا ان ما راه
ليس ابنه وان الفداء فداء عن ذهن ابرهيم عم وانما
قال له قد صدقت الرؤيا لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر
ما راى والرؤيا اي رؤياه هذه فاللام للعهد اذ ما كل الرؤيا
يدخل فيه التعبير لذلك قال في حق رؤياه هذه قد صدقت
فانه يدخل فيها التعبير ولو لم يطلب رؤياه التعبير لما قال
ذلك او المراد الجنس اي والحال انه جنس الرؤيا وهو انسب
لقوله تطلب التعبير ولذلك اي لاجل طلب الرؤيا التعبير قال
العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون لعلمه ان رؤياه يطلب التعبير
ومعنى التعبير الجواز من صورة ما راه الى امر اخر وهو
المراد منه الصورة المرئية فكانت البقر سنين في المحل والخصب
اي المراد من صورة البقر العجاف سني القحط ومن البقر السمان
سني السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق ابرهيم
في الرؤيا ولو لم تطلب الرؤيا التعبير لصدق ابرهيم فلو صدق
ابرهيم في الرؤيا لذبح ابنه لان فعل الذبح وهو قطع عنقه
ولده بالسكين واقع من ابرهيم في الرؤيا يدل على ذلك

ظاهر الاية انى ارى فى المنام انى اذبحك ولو لم يصدر
هذا الفعل منه فى المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب ورد
السكين فانما يكون ابرهيم صادقا فى الرؤيا ان لو وقع هذا
الفعل بعينه عنه فى الحس فلم يقع اذ ما يصدر عن الانبيا
ما لا يرضى الله عنه ولا يتعلق ارادته خصوصا من الكباير
فلم يصدقه وانما صدق الرؤيا فى انه ذبح عينه ولكنه ولم
يصدق فى هذا التصوير لعدم مطابقته فى نفس الامر فاذا
لم يصدق فى تصويره لم يصدق فى رؤياه كما بيناه وما
كان عند الله الا الذبح العظيم الذى راه فى صورة ولده
فكما انه ما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك ما كان
عند الله الا تصديق الرؤيا عن ابراهيم فى انه ذبح عينه
ولده وما فعل الانبياء الا ما عند الله وفداه الحق بالذبح
العظيم لما وقع فى ذهن ابرهيم عم من ذبح ولده ما هو
اى ليس الذبح فداء فى نفس الامر عند الله بل هو فداء عند
الله فى ذهن ابرهيم فللرؤيا صورتان صورة الذبح وهو الفعل
الحسى وصورة ولد ابرهيم وهى صورة المعانى فصور الحس
صورة الذبح وهى بعينه الذبح الذى وقع فى الحس فى الكبش
فلكان المراد من تلك الصورة لا غير اذ الحس لا يتجاوز الاعيان
الصورة فلا يطلب ما فى الحس التعبير بخلاف الخيال فما كان المراد
بالصورة الحسية الا عين تلك الصورة فصور الخيال ابن ابرهيم
لذلك دخل التعبير اذ المراد من الصور الخيالية ما حصل من المعانى

لانفس

لا نفس تلك الصور فظهر معنى الكبشية فى خيال ابرهيم فى
صورة ولده فحكم وهم ابرهيم عم ان المراد هو نفس الصورة
ففعل ما حكم عليه وهمه بجواز ظهور المعانى فى الخيال بغير صورته
الحسية فلم يظهر المعنى الكبشية فى خيال ابرهيم بصورته الكبشية
فلم ير صورة الكبش فلو راى الكبش فى الخيال لعبره اى لوجب
تعبير الكبش بابنه او بامر اخر لان هذه الرؤيا فى حق ابرهيم
ابتلاء واختبار هل يعلم ما فى الرؤيا من التعبير ام لا وذلك
لا يمكن الا بالرؤيا التى تقتضى التعبير وبه يندفع ما فى وهمك
من انه اذا كان المقصود من الولد الكبش لم لا يجوز ان يرى
الكبش فى الخيال فوقع عينه كما فى بعض الواقعات فلا يقتضى
التعبير ثم قال ابرهيم ان هذا لهو البلاء المبين اى الاختبار
المبين اى الظاهر وانما قال ابرهيم هذا القول لعلمه عند
ذبح الكبش ان المراد ما فى المنام من ذبح ولده هو هذا الكبش
فكان قول ابرهيم ان هذا لهو البلاء المبين بمنزلة قول يوسف
النبى عم هذا تاويل رؤياى قد جعلها ربى حقا فكانت هذه
الاية مقدمة فى النظم مؤخرا فى الوقوع عن اية الفداء يعنى
الاختبار اى اختبار الحق لابرهيم فى العلم اى فى علم الرؤيا هل يعلم
اى ابرهيم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا لانه اى
الحق يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير فغفل ابرهيم عن طلب
موطن الخيال التعبير فاذا غفل فما وفى الموطن حقه وصدق
الرؤيا لهذا السبب وهو الغفلة وانما قال فغفل ابرهيم ولم يقل

فلم يعلم لان ابرهيم عم يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير في
بعض الرؤيا ولم يطلب في بعضها واعتمد على ان هذه الرؤيا من
قبيل الثاني مع علمه ان عادة رؤيا الانبياء لا بد فيها التعبير
فتغفل لذلك ولم يعبر كما فعل تقي ابن مخلد بفتح الميم و
سكون الخاء المعجمة صاحب المسند كتب في الحديث من تصنيفه
سمع في الخبر الذي ثبت عنده انه عم قال من رأني في النوم
فقد رأني في اليقظة فان الشيطان لا يتمثل على صورتي فراه
تقي ابن مخلد وسقاه النبي عم في هذه الرؤيا لبنا فصدق
تقي ابن مخلد رؤياه في نومه عند اليقظة فاستقى في اليقظة
فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علما فحرمه الله
علما كثيرا على قدر ما شرب الا ترى رسول الله عم اتى
على البناء المفصول في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج
الري من اظافري ثم اعطيت عمر فضلها اولته اي قال السامعون
باي شيء عبرت هذه الرؤيا يا رسول الله قال العلم وما تركه
اي ما رأه لبنا على صورة ما رأه لعلمه بموطن الرؤيا ولعلما
يقتضي قوله من التعبير بيان لما وانما اول اللبن بالعلم لان
الروح الطف المخلوقات والعلم الطف الاغذية الروحانية و
الصبيان الطف الاجسام واللبن غذاؤهم وهو الطف الغذاء
الجسمانية وقد علم ان صورة النبي عم التي شاهدها الحس
في المنام انها في المدينة مدفونة وعلم ان صورة روحه ولطيفته
ما شاهدها احد من صورة احد ولا من صورة نفسه بل

لابد

لابد يشهد روحه بصورة جسده المدفونة في المدينة كل روح
بهذه المثابة في انه لا يرى الا بالمثل بالجسد المثالي فيتجسد
له روح النبي عم في المنام بصورة جسده كما مات عليه فيرى
الرائي روح النبي عم بصورة هذا الجسد ولا يمكن للرائي
ان يرى روح النبي عم بصورة غير هذا الجسد الذي لا يخرم
منه شيئا اي لا يقطع ولا يغير من اجزاء هذا الجسد شيئا
فهو اي ما يرى للرائي في المنام بصورة جسد محمد عم المرئي
من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة يعني
لا يرى محمد عم في نفس ذلك الجسد المدفون بل يرى في صورة
جسدية مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحس بينهما
لا يمكن لشيطان ان يتصور بصورة جسده عم اي الجسد
الذي مات عليه لا يقبل التغير ولا النقص ولا الزيادة
وتمكن الشيطان للتحقير عصمة من الله في حق الرائي وتعظيما
لشان النبي عم فعلم منه ان جسد محمد عم الذي مات عليه لا
يتمثل الشيطان بما يماثل ذلك الجسد وكذلك الجسد في حال
الصباوة والشبابة والشيخوخة لا يتمثل الشيطان بما يماثل
بصورة الجسد الذي كان محمد عم عليه في ذلك الزمان بحيث
لا امتياز بينهما فان تمثل فلا بد من فارقة في الحس اما زيا
دة او نقص او عدم مشابهة بعض الاجزاء الى بعض وان
كان مشابها في بعض الاجزاء اذ لا يمكن لاحد ان يتمثل في
صورة جسدية محمدية من كل الوجوه لعظمة الشان المحمدية

ولا يتمثل روح محمد عم في صورة في عالم الصباوة او الشبابة
او الشيخوخة لعدم وسع هذا الجسد بالصورة المحمدية فلا
يتمثل الشيطان اصلا وان كان مماثلا في بعض اجزائه عم لان
جسد محمد عم مجموع الهيئة الاجتماعية المعينة بالتعين المحمدي
فالتمثل الذي وقع الحس بينهما ليس جسد المحمد عم فلا يصدق
التماثل الا اذا كان مشابها لمجموع الهيئة الاجتماعية بحيث
لا امتياز بينهما وليس كذلك فمن راى محمدا بغير صورة
الجسد الذي مات عليه لم ير روح محمد عم بل يرى احوال نفسه
يتمثل بصورة جسد محمد عم بقدر المناسبة ولهذا اى
ولاجل عدم تمثل الشيطان بصورة جسد محمد عم عصمة
من الله في حق الرائي ممن راه اى روح محمد عم بهذه
الصورة يأخذ الرائي عنه جميع ما يأمره به او ينهاه عنه
او يخبره كما كان يأخذ عنه عم اى لو كان ذلك الرائي
مع الرسول في الحيوة الدنيا منه الاحكام على حسب ما يكون
اى على حسب الذي يصدر منه اى من الرسول اللفظ الدال عليه
الحكم في عليه يرجع الى ما هو نص او ظاهر او مجمل او ما كان
عليه بيانه لما بخلاف ما اذا راى بغير هذه الصورة
فانه ما راى روح محمد عم حتى يأخذ الاحكام عنه
وهذا علامة نصبها الله تع لعباده للفرق بين الرائي
وغير الرائي حتى يتميز لهم الرائي من غير الرائي فمن راى
محمدا عم بهذه الصورة فانه اعطاه محمد في حضرة المنام

شيئا

شيئا فان ذلك الشيء هو الذي يوجد له التعبير انه لم يخرج
في الحس فانه خرج ذلك الشيء في الحس كما كان في الخيال اى
بصورة ما كان عليه في المنام فتلك الرؤيا لا تعبير لها
وبهذا القدر اى وبسبب وقوع بعض الرؤيا بلا تعبير
وعليه اى وعلى قدر وقوعه اعتمد ابرهيم عم وتقى ابنه
بخلده ما عبرا فصدق رؤياها وهو سبب غفلة ابرهيم عم
ولما كان للرؤيا هذان الوجهان اى التعبير وعدم التعبير
وعلمنا الله فيما فعل بابرهيم بالوحي الى نبينا عم وعلمنا
ما قال له من قوله انه يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا وما عبرت
الادب اى علمنا الادب لما يعطيه اى لاعطاء الادب
مقام النبوة فالادب في مقام النبوة طلب علم كل شيء
من الله ولم يحكم بالرائي فغفل ابرهيم من هذا الادب
بسبب اعتماده على هذا الوجه وادبه الله تع بقوله قد صدقت
الرؤيا فاخبر لنا عن احواله تعليما لنا الادب مع الله علمنا
جواب لما في رؤيتنا الحق تع في صورة مثالية يردها
الدليل العقلي اى استحال العقل كون الصورة على الله لتأديه
الى النقص عند دليل العقل انه نعبر اى علمنا من تعليم الادب
انه التعبير واجب علينا لكون الصورة التي ردها الدليل
العقلي بالحق المشروع وهو ما ثبت بالشرع انه الحق يظهر
بصور اعتقادات المعتقدين على حسب اعتقاداتهم كما
في حديث التحول ان الحق يتجلى يوم القيمة بصورة فينكرونه

ثم يتجلى بصورة فيقبلونه فالحق المشروع هو الذي اثبت
عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب ما يناسب حال
الرائي وهو اعتبار الحق مع الاسماء والصفات وفي
الحقيقة ما ظهر بهذه الصورة الا الاسماء والصفات
وذات الحق منزهة عن هذه الظهورات واما الحق الذي
ثبت بالدليل العقلي وهو الحق من حيث استغناؤه
عن العالمين فمحال عند العقل ان يثبت له شيء الا الصفات
الكمالية فالتعبير بالحق المشروع اما واقع في حق حال
الرائي او واقع في حق المكان الذي راه اي راي الرائي
الحق فيه اي في ذلك المكان اذ الامكنة مختلفة بالشرف
والخساسة فللمكان مدخل في الرؤية بالشرف والخسا
سة او هما اي واقع في حقهما معا يعني اذا راينا الحق في المنام
بتلك الصورة نعبر بالشرع فنقول ان الحق يظهر لنا بصور
احوالنا فتلك الصورة لنا لا له ابقاه بحكم الدليل العقلي
والشرعي فتلك الرؤيا بتلك الصورة في الحق يدخل فيها
التعبير وكذلك المكان كما قال رسول الله عم رايت ربي في
احسن صورة شاب يردها الدليل العقلي فصورة الشاب
في حق الرسول ظهور الحق له بهذه الصورة وهي عبارة
عن ربوبية تامة كاملة وهي ربوبية الجامعة الاسمائية
فانه لم يردها الدليل العقلي اي وان راينا الحق بصورة
لم يردها الدليل بانه كان ظهوره بالصفة الكمالية كالربوبية

والقا

والقادرية وغير ذلك من الصفات التي لم يردها الدليل
العقلي لم نعبر تلك الرؤيا بل ابقيناها على ما رايناها ابقاء
لحكم الدليلين لاجتماعهما في ظهور الحق بالصفات الكمالية
شبه رؤية الحق بالصفة التي لم يردها الدليل العقلي
في الظهور بحيث لا يخفى على احد انه الحق فلا يحتاج الى التعبير
لا يضاحه غاية الايضاح والاحتياج الى التعبير ينشا من
نوع خفاء في الظهور رؤية الحق في الاخرة بقوله كما ترى
الحق في الاخرة سواء بحيث لا يخفى على احد حتى يحتاج الى
التعبير لظهوره فيها على وجه الكمال ولما بين ان للحق ظهورات
بجميع الصور بالتعبير او عدمه اورد نتيجة ذلك بالابيات
تسهيلا للطالبين بقوله فللواحد الرحمن صفة للواحد
حاصل في كل موطن من الصور بيانه لما قدم للضرورة
ما فاعل الظرف وهو في كل موطن اي الذي يخفى الحق في
هذه الصورة على بعض الناس كظهوره بصور الاكوان
فيحتاج الى التعبير بالحق المشروع وما هو ظاهر عطف
على الجملة الفعلية للضرورة اي الذي يظهر الحق في هذه الصورة
كظهوره بالصورة الكمالية التي اثبتها العقل فلزم من هذا
البيت ان الظاهر بجميع الصور الكمالية والكونية هو الواحد
الرحمن فاذا كان الامر كذلك فانه قلت هذا اي الذي ظهر
بالصور هو الحق لانكشاف الحق عليك في جميع الصور قد تك
صادقا لمطابقة خبرك الواقع فما رؤيتك هذه الا كما ترى

في الاخرة على انه قد للتحقيق او معناه قد يكن صادقا اى
صادقا عند الشرع ولم يكن صادقا عند العقل اذ العقل
يرد قولك في بعض الصور على انه قد للتقليل وانه قلت
امرا آخر باحتجابك بالصور عن الحق فانت عابرا اى
مجاوز من الصورة الى امر آخر فانت صادق ايضا على
هذا الوجه فاحكمه اى فليس ظهوره بحكم مخصصا في موطن
دون موطن كما جعل العقل منحصرا لظهوره في الصفة الكمالية
ولكنه اى لكن الحق بالحق اى الحق بذاته للخلق اى لاجل
ايجاد الخلق سار اى يسير نزولا من مقام احديته الى
مقام تفصيله فلا يكون موطن الا والحق ظاهر فيه بالاحكام
اللائقة بهذا الموطن اذا شرط ما ثبت للتاكيد بتجلي
الحق للعيون بالصورة الحسية والمثالية تردده اى
ترد الحق عقول ببرهانه اى ببينة عليه اى على ذلك
البرهان تثابر اى تداوم العقول وتواظبه دائما قوله
عليه يتعلق بقوله تثابر ويقبل الحق على البناء للمفعول
في مجلى العقول وفي المجلى الذي يسمى خيالا وقابل الحق في
مجلى العقول المجردة وفي مجلى الخيال القلب والنفوس المجردة
فحصر ظهور الحق كل منهما في مرتبتهما وليس ذلك الحصر بصحيح
والصحيح في قبول الحق مما تقبله النواظر وهي جمع ناظرة
فيشاهد اهل الناظرة الحق في جميع المراتب الالهية والكونية
فيعرفونه الحق في كل موطن فيعبدونه فهم يسعون الحق بجميع

كمالاته

كمالاته فلا يحتجبون بصور الاكوان عن الحق فقلوبهم
يسعون الحق فيفوتهم غير الحق يقول ابو يزيد في هذا
المقام اى في مقام سعة القلب لو ان العرش وما حواه اى مع
ما احاط به من السموات والارضين مائة الف الف مرة في
زاوية قلب العارف ما احس بها اى لا يدرك ذلك العارف
ما في زاوية قلبه اى لا يشغله عن مشاهدة ربه ولا يضيقه وسعة
قلب الحق وهذا اى ما قال ابو يزيد وسع ابو يزيد في عالم الا
جسام اذ قيد وسعة القلب في الاجسام بقوله لو ان العرش
ولم يعم وسعة عالم الارواح فكان ذلك وسعة قلب ابي
يزيد بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده مطلقا من اى عالم
كان يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له وهي العقل
الاول اذ به يخلق الله جميع المخلوقات في زاوية من زوايا
قلب العارف ما احس ذلك العارف بالحق بذلك اى بما
كان في قلبه من الامور الغير المتناهية في علمه بالحق اى لا
يشغل العارف عن الحق وجود هذه الاشياء في زاوية قلبه
وانما لا يحس العارف بما في قلبه فانه قد ثبت انه القلب
وسع ومع ذلك الواسع ما اتصف اى لم يتصف القلب بالري
وانما لم يتصف بالري لانه لو اتصف بالري لامتلاء ولو
امتلاء ارتوى وقد قال ذلك اى عدم الارتواء ابو يزيد
في كلام آخر وهو قوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما
نفد الشراب ولا رويت ولقد نبهنا على هذا المقام اى على

وسعة القلب بقوله يا خالق الاشياء اى موجد الممكنات في نفسه
اى في ذاته تع لانه مجموع العالم اعراض عندهم قايم بذاته لا كقيام
العرض بالجوهر بل كقيام الظل بصاحبه فلا يخلو شيء عن الخلق
بل هو موجود به فيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة عن احاطته
الاشياء بتعلق قدرته وبعضهم فسره بقوله اى في علمه وهو
لا يناسب بقوله يا خالق فانه لا يقال انه الله خالق الصور
العلمية له بل هو موجب لها ولا يناسب ايضا مراد الشيخ اذ
مراده بيان وسعة الحق الموجودات الخارجية كلها لا بيان
وسعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث لا يخفى على احد بل
على قوله انت لما تخلقه جامع بوجودك المحيط بكل شيء
تخلق ما لا ينتهي كونه اى وجوده فيك ظرف للتخلق فاذا
خلقت فيك الاشياء التي لا يتناهى وجودها فانت الضيق
لا يسع معك غيرك في قلب العارف الواسع لانه يسع الامور
الغير المتناهية التي خلقت فيك لو انه ما اى الذى قد خلق الله
في قلبي حذف لدلالة قوله مالاح بقلبي فجره يتعلق بقلبي
الى مالاح لا الى ما خلق الله فجره الضمير يرجع الى ما اى نوره
الساطع اى المرتفع فلو كان الشمس في قلبي مع نورها الواضح
الاعلى المرتفع الذى لا يخفى نورها لاحد مالاح بقلبي نورها
فان الحق يضيق قلبي بوجود الغير معه لاختفاء نور الخلق
عند ظهور نور الحق منه وسع الحق فما ضاق عن خلق
استفهام على سبيل التعجب فكيف الامر اى من وسع الحق الواسع

جميع

١٠١

جميع الامور الغير المتناهية كيف يضيق عن الخلق الذى في الحق
ام لا كيف الامر في ذلك اجبنا يا سامع الدعاء ولما انجر
كلام الى الخلق شرع في بيان احواله بقوله بالوهم لا بغير ذلك
من القوى يخلق اى يخترع كل انسان اى عامة الانسان
في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها اى الا في قوة خيالية
وهذا اى الايجاد في القوة الخيالية هو الامر العام اى المختص
بالامر العام يعني انه غير العارف يوجد شيئا ولا يكون ذلك
الشيء موجودا الا في خارج قوة خياله والعارف يخلق بهمته وتو
جهه وقصده بقدرة الله وامره ما يكون له وجود من
خارج محل الهمة والخلق هنا بمعنى قصد الاظهار من الغيب
الى الحضور ومعطي الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير
ولكن لا تزال الهمة تحفظه اى تحفظ ما خلقه ولا يؤودها اى
لا يثقل الهمة حفظه اى حفظ ما خلقته الهمة فمتى طرأ
على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق
لانعدام الامداد بالفعل لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلوم
الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهي الحضرات
الخمس علم المعاني والاعيان الثابتة وعالم الارواح
وعالم الشهادة وعالم الانسان الكامل الجامع جميع العوالم
كلها وهو اى العارف لا يغفل مطلقا بل لا بد له من
حضرة يشهدها العارف فاذا خلق العارف بهمته ما
خلق والحال انه له هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته

في كل حضرة لان هذا العارف يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع
فيكون موجودا اعيان صورته في كل حضرة بقدر نفسه و
صارت الصور تحفظ بعضها بعضا لانه اذا كان الخلق
بصورته موجودا في كل حضرة فقد تحفظ الهمة الصورة التي
لا يغفل العارف عن حضرتها او تحفظ باقي الصور المحفوظة
بالهمة لوجوب التطابق بين الصور وهو معنى قوله فاذا
غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات وشاهد
حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها من صور خلقه
انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة
في الحضرة التي ما غفل العارف عنها لان الغفلة ما تعم
قط جميع الحضرات لا في العموم ولا في الخصوص اي لا في
حق العامة ولا في حق الخاصة حتى انعدمت تلك الصورة
في جميع الحضرات وقد اوضحت هنا سرا لم يزل اهل الله
يغارون على مثل هذا ان يظهر وانما يغارون من ان
يظهر بالحقيقة بما اوضح من السر لما ثبت فيه اي
في اظهار هذا السر من رد دعويهم انهم الحق من حيث
ايجادهم شيئا ما وانما رد دعويهم بهذا السر فانه
الحق لا يغفل عن شيء اصلا والعبد لا بد له انه يغفل عن شيء
دون شيء من حيث الحفظ المطلق له انه يقول انا الحق
كما قال المنصور رح ولم يزل عنه هذا القول لعدم ظهور
هذا الفرق لغلبة نور الحق له ولكن ما حفظ اي ليس حفظ العبد

لها

لها حفظ الحق لما خلقه وقد بينا الفرق بين حفظ الحق
وحفظ العبد فهم يغارون بهذا الفرق من ان يظهر دعوى
الربوبية ومن حيث ما غفل اي ومن حيث غفلة العبد
عن صورة ما وحضرتها وعن الحضرة التي ثبت الصورة
فيها فقد تميز العبد من الحق من هذا الوجه وهو الغفلة
في العبد وعدم الغفلة في الحق ولا بد ان يتميز العبد من
الحق مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة
منها في الحضرة التي ما غفل العبد عنها اي عن الحضرة التي
كانت الصورة فيها فهذا الحفظ حفظ بالتضمن وحفظ
الحق ما خلقه ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين
وهذه اي وهذه المسئلة التي اخبرتك مسئلة اخبرت
في عالم المثال كما اخبرتك في عالم الحس انه اي الشأن ما سطرها
احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي
اي هذه المسئلة يتيمة الوقت وفريدته فاياك ان تغفل
عنها وانما اوصى ان لا تغفل عن هذه المسئلة فان تلك الحضرة
التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها اي مثل تلك
الحضرة مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه اي في حقه ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقال الله تعالى فيه ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين فاذا شاهدت تلك الحضرة التي تبقى لك الحضور
فيها مع الصورة فقد شاهدت جميع ما في باقي الحضرات
من الصور فانها كتاب جامع لجميع ما في الحضرات فهو

اى الكتاب الذى قال الله تعالى فيه ما فرطنا فى الكتاب الجامع
للواقع اى ما كان فى الخارج وغير الواقع فى الخارج وهذه
الحضرة مثل ذلك الكتاب فى الجامعية فلا تغفل عنها ولا
يعرف ذوقا وحالا وتحققا ما قلناه الا من كان قرانا
اى جامعا فى نفسه جميع الحضرات بارتفاع حجب انانيته
بالفناء فى الله فمن كان قرانا فى نفسه يصل الى هذه المسئلة
ذوقا وحالا واما من لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل
الى مجهوله علما بسماع هذه المسئلة منه ثم يطلب الذوق
والشهود بالفناء فى الله وانما لا يعرفه الا هذا الشخص
فانه المتقى الله اى فانه من يتقى الله بانه لا شريك
معه شئ فى افعاله وصفاته وذاته وباسناده جميعها
اليه تعالى لا الى غيره يجعل الله له فرقانا اى نورا فى قلبه
يفرق به ويتميز بين العبد والحق ويصل به الى مقام
القرآنية فيعرف ما قلناه وهذا ارشاد وتعليم للطريقة
الموصل الى معرفة هذه المسئلة وهو اى الذى يجعل الله
له فرقانا مثل ما ذكرناه فى هذه المسئلة من تميز العبد
من الرب اى بخلوة بهمته شيئا ما وبحفظه بالهمة وتعرف
بينه وبين ربه بعين ما ذكرنا واما فتح هذه المسئلة
وظهوره فى الحس فمختص بالشيخ رضه واليه اشار بقوله
فى تتمة الوقت وفرقانه وهذا الفرقان اى الفرق الذى
بيّناه بين العبد والحق فى هذه المسئلة ارفع فرقان

واعظم

واعظم لا يكون فوقه فرقان لانه ظهر الفرق بين العبد
والرب على اى وجه وفى اى مرتبة كان بخلاف الفرق
المذكور بين الناس فانه ليس بمثابته فى رفع الاشتباه
فقد اورد نتيجة ما ذكره بقوله فوقتا يكون العبد ربا
بلا شك بظهور تجلى الربوبية له واختفاء عبوديته وهو
قوله والعارف يخلق بهمته ووقتا يكون العبد عبدا
بلا افك عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال
صفة الربوبية فانه كان عبدا كان بالحق واسعا
لانه قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى الا قلب العبد
المؤمن وان كان ربا كان فى عيشه ضنك اى ضيقة
ومشقة لعجزه عند المطالبة بالاشياء عمن اتيانها
من كونه عبدا يرى عين نفسه عاجزة وقاصرة
عن اتيان الامور ويتبع الآمال اى ويتبع آماله
منه الى موضعه بلا شك ومن كونه ربا يرى الخلق كله
يطالبه من حضرة الملك بضم الميم وسكون اللام
عالم الشهادة والملك بفتح الميم وسكون اللام عالم
الملكوت ويعجزه عما طالبوه اى لا يقدر اعطاء ما طلبوه
منه بذاته بل يراجع فى ذلك الى ربه بخلاف ربوبية الحق
فانه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه
ربا لذا اى لاجل عجز العبد عما يطالبونه ترى بعض العا
رفين اى المحققون تبكى اى بهذا المقام او بما نقول ابكى

فاذن كان سلامتك في العبودية وافتك في الربوبية
فكن عبد رب اى فاظهر بالعبودية فاسلم عن عقوبة
النار لا تكن رب عبد اى لا تظهر بمقام الربوبية التى ليست
حقك والا فتذهب بالتعليق في النار والسبك اى توقع
في نار جهنم وتسبك فيها للتخليص عن هذه الصفة
فص حكمة علية في كلمة اسمعلية اى العلوم المنسوبة
الى المرتبة العلية حاصلة في روح هذا النبى عم شرع الى بيان
هذه العلوم فابتداء باسم الجامع لكونه اعلى المراتب الاسمائية
بقوله اعلم ان مسمى الله احدى بالذات اى لا كثرة في
ذاته كل بالاسماء اى كل مجموعى بجمع الاسما والصفات فكان
لمسمى الله احديتان الذاتية والاسمائية فسمى الاحدية
الذاتية بالاحدية الالهية والاحدية الاسمائية بمقام جمع
الاسماء وكل موجود فماله اى فما لكل واحد من افراد الانسان
من مسمى الله باعتبار كونه كلا بالاسماء الا ربه خاصة
يستحيل ان يكون له الكل لذلك قال النبى عم رايت ربى
ولم يقل رايت رب العالمين وان كان حقيقته ورو حه الاعظم
مربوبا للكل الا انه بوجوده الحسى واستعداده الجزئى له رب
خاص فوق ساير الارباب وكذلك ساير الانبياء يتنوع فيهم
الكل بحسب استعدادهم فلا يكون لاحد منه هذا الوجه الكل
من حيث هو كل واما الاحدية الالهية وهى الاحدية الذاتية
التى يشير اليها بقوله احدى بالذات فما لواحد من الاسماء

فيها

١٠٣

فيها قدم اى وجود فليس لها الربوبية لاحد فكانت خارجة
عنه قوله عم من عرف نفسه فقد عرف ربه فلا تعرف معرفة
النفس بل يعرف بمعرفة النفس ماله الربوبية وبعد ذلك تعرف
هذه الاحدية الالهية عند كشف الهى وانما لم يكن لواحد
منها الاسماء فيها قدم لانه لا يقال لواحد منها اى من الذات
الاحدية شىء ولا لاخر منها شىء حتى يتعين الاسماء فيها بالوجود
المعين الذى يتميز به كل منها عن الاخر وانما لا يقال هذا القول
في حقها لانها اى لان الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض حتى
يقال لها هذا الكلام فاحديته مجموع كله بالقوة والغيران
راجعان الى مسمى الله فمعناه فاحدية مسمى الله كون المجموع
بالفعل في مسمى الله مجموعا فيه بالقوة فباعتبار جمعية الاسماء
في مسمى الله بالقوة يسمى احدى بالذات وباعتبار جمعيتها
فيه بالفعل يسمى كل بالاسماء والسعيد من كان عند ربه
مرضيا وما ثمة اى وما في العالم من العباد الا من هو مرضى
عند ربه وما في العالم شقى من هذا الوجه بل كله سعيد
وان كان بعضه شقيا وبعضه سعيدا من وجه اخر
وانما كان كل العباد مرضيا عند ربهم الخاص بهم لانه
الذى يبقى عليه ربوبيته اى ربوبية الرب فهو اى الرب الذى
يبقى عليه ربوبية ربه عنده اى عند ربه مرضى لبقاء
ربوبيته عليه فاذا كان مرضيا فهو سعيد والمراد
من هذا الكلام اظهار عموم معنى السعادة المسوقة عن

عنه ادراك اهل الحجاب لا السعادة النافعة المعتبرة عند
الله ولهذا اى ولاجل بقاء الربوبية على العبد قال سهل
وهو من كبار الاولياء المعتمد عليه قوله ان للربوبية سرا
وسر الشيء روحانية ذلك الشيء وسبب لبقائه وهو
اى سر الربوبية انت تخاطب كل عين لو ظهر اى زال لبطلت
اى لزالت الربوبية فادخل سهل عليه اى على العين لو وهو
حرف امتناع لامتناع وهو اى العين او السر لا يظهر
اى لا يزول ابدا فلا تبطل اى فلا تزول الربوبية ابدا وانما
لا يزول العين لانه لا وجود لعين الا بربه والرب موجود
دايما والعين موجود دايما بحسب النشأة بدوام وجود
علته فالربوبية موجودة دايما بدوام وجود علته فهي
العين فالرب سبب لوجود العين والعين سبب لوجود
ربوبية ربه فاذا ابقى ربوبية الرب بوجود عينه كان
العبد مرضيا عنده وكل مرضي محبوب للراضي عنه وكل ما يفعل
المحبوب محبوب يعني كما ان ذات المرضي محبوب ذاته لربه
كذلك كل ما يفعله محبوب عند ربه فاذا كان كل ما يفعل
المحبوب محبوبا فكله اى فكل ما صدر من المحبوب مرضي
عند ربه وليس المراد من الحب والرضاء من حيث انهما
نافعة لصاحبهما ويصل العبد بسببهما درجة القربة الى الله
وانما المراد كشف سريان الحب والرضا في كل احد حتى يعلم ان
اسمعيل عم باى حكمة كان عند ربه مرضيا وانما كان

فعل

فعل المحبوب مرضيا لانه اى الشأن لا فعل للعين بل الفعل
لربها يظهر فيها فاطمأنت العين ان يضاف الفعل اليها
فكانت العين راضية بما يظهر اى بما يوجد فيها وعنها اى
وبسبب ما يظهر عنها من افعال ربها بان لها مرضية تلك
الافعال اى العين كانت راضية بما يظهر بمرضية تلك الافعال
وبسبب ما يظهر عنها عند فاعلها وانما كان الفعل مرضيا
عند فاعله لانه كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته
فانه اى الفاعل وفى بالتشديد فعله وصنعته حق ما هو
عليه ويدل على ذلك قوله تع اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
اى بين واظهر لنا بعد اعطاء كل شيء خلقه انه اى الحق
اعطى كل شيء خلقه فلا يقبل ذلك الشيء النقص من استعداده
ولا الزيادة على استعداده لان الله اعطى الخلق على حسب
استعداد كل شيء فكان كل موجود عند ربه مرضيا فكان
اسمعيل بعثوره اى [illegible] باطلاعه على ما ذكرناه عند ربه
مرضيا فتفرد اسمعيل بهذه المرضية عن غيره لورود النص
في حقه دون غيره لان هذا العلم مودع في روحه عم ويأخذ
كل من علم هذا العلم من روحه عم وكذا اى وكاسمعيل عم
كل موجود مرضي عند ربه ولا يلزم اذا كان كل موجود عند
ربه مرضيا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد آخر
فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادي وبالعكس لعدم
ظهور ربوبية كل منهما في عبد الآخر فلا يكون الاشياء مرضية

عند ربه السعداء حتى يدخلون دار السعداء معهم وانما
لم يكن ذلك العبد مرضيا عند رب عبد اخر لانه اى لان
ذلك العبد ما اخذ اى لا يأخذ الربوبية الا من كل بالاسما
لا من واحد اى لا من احدى بالذات فاذا اخذ الربوبية
من كل ومن واحد فما نقص له اى لم يبق لذلك العبد
من الكل الا ما يناسبه اى الذي يناسب ذلك العبد
وما يناسب استعداده فهو اى ما نقص له من الكل
ربه خاصة فلا يكون محلا لربوبية رب غيره كي الرب
حتى يرضى رب عبد آخر عنه فلا يكون مرضيا الا عند
ربه ولما كان في هذا المقام مظنة سؤال وهو ان يقال
ان ما علم من ان العبد مرضي عند ربه غير مرضي
عند رب عبد اخر بناء على ان كل عبد لا يأخذ الربوبية
الا من كل مسلم لا نسلم ح يقتضى تميز الارباب فلم لا يجوز
الاخذ من حيث الاحدية فح لا تميز في الارباب فمن كان
مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب عبد آخر لان رب
عبد عين رب عبد اخر فلزم ح اذا كان كل موجود عند
ربه مرضيا ان يكون مرضيا عند رب عبد اخر اراد دفعه
بقوله ولا يأخذه اى لا يأخذ ربا احد من حيث احديته
حتى كان من كان مرضيا عند ربه مرضيا عند رب عبد اخر
ولهذا اى ولاجل عدم اخذ احد ربا من حيث احدية الحق
منع اهل الله التجلي في الاحدية اى منع عن طلب التجلي الاحدي

لعدم

لعدم حصوله لاحد لئلا يضيع اوقات السالكين في طلب
المحال وانما لا يمكن حصول التجلي الاحدي فانك ان نظرته
به اى نظرت الحق بالحق وهو النظر مع انتفاء التعين
فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه فما ظهر لك ذلك
التجلي بل ظهر نفس الحق لنفسه وان نظرته بك اى مع بقاء
تعينك فزالت الاحدية اى لا احدية ح لوجود الاثنينية
وان نظرته به وبك اى وان جمعت في النظر اليه بينه وبينك
فزالت الاحدية فلا احدية ايضا لان ضمير التاء في نظرته
ما هو عين المنظور وعلى كل التقادير الثلث فلا بد من
وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا فزالت
الاحدية لوجود الاثنينية في كل واحد من الوجوه كما يدل
عليه قوله وان كان لم ير الحق الا نفسه بنفسه ومعلوم انه
اى الشان في هذا الوصف وهو رؤية الحق نفسه بنفسه
ناظر ومنظور وهو يوجب الاثنينية وان كان اعتبا
ريا فاذا علمت هذا فالمرضي عند ربه لا يصح ان يكون عند
ربه الخاص مرضيا مطلقا اى عن الوقت لا مقيدا بوقت
دون وقت اى عاما في جميع الاوقات بحيث لا ينفك عن كونه
مرضيا عند ربه في حال اصلا لما ان النص الوارد في حق اسمعيل عم
كذلك الا اذا كان جميع ما يظهر به اى بسبب المرضي من
فعل الراضي بيانه لما فيه اى في المرضي واما اذا لم يظهر جميع
افعال الراضي في المرضي بل بعضه يظهر فيه وبعضه لم يظهر لظهوره

في عبد رب عبد اخر لم يكن الرضى مرضيا عنده عدم ظهور
ذلك البعض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه فقد ثبت
بالنص والكشف انه مرضي مطلقا لظهور جميع فعال
الراضي فيه فما استوى كل موجود مع اسمعيل عم في كونه
مرضيا عند ربه ابدا وان ساوى جهة امتيازه بعد له
ففضل اسمعيل عم غيره من الاعيان بمعرفة الحق به
من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل
لها ارجعي الى ربك فامرها ان ترجع الا الى ربها الذي
دعاها اي الا الى الرب الذي دعا النفس المطمئنة اليه
بالرجوع فعرفته اي فعرفت النفس المطمئنة ربها من
الكل بسبب قبول دعوته راضية عن ربها مرضية
عند ربها فادخلي في عبادي من حيث ما اي من الوجه
الذي لهم هذا المقام فانت لانك مستحق بان تدخل
في زمرتهم بسبب كسبك هذا المقام او الفا زايده للتاكيد
فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه من الكل و
واقتصر نفسه عليه اي على ربه وبالعكس ولم ينظر الى
رب غيره كما لم ينظر ربه الى عبد رب آخر فان النظر الى
رب غيره لا يكون الا من الجهل بربه مع احدية العين
اي مع ان ربه عين رب غيره في مقام احدية الذات
ومع ذلك لابد منه ذلك اي من عدم النظر الى رب الغير
فان الامر في نفسه على ذلك وادخلي جنتي التي هي ستري

بكسر

بكسر السين اي حجابي وليست جنتي سواك فانت تسترني
بذاتك فذاتك حجاب بيني وبينك فادخلي ذاتك بافنائك
في ذاتي حتى تشاهد ذاتي فكما ان رؤية الله لا تمكن في عالم
الصورة الا بدخول الجنة في عالم الاخرة كذلك لا تشاهد الجنة
في عالم المعاني الا بالدخول في الجنة المعنوية فلا اعرف الا بك
اي لا تعرفني الا بمعرفتك نفسك او لا تظهر اثار ربوبيتي
الا بسببك لا بدونك كما انك لا تكون اي لا توجد الا بي
اي بسببي فاذن لم اعرف الا بك فمن عرفك عرفني وانا
لا اعرف الا بك فانت لا تعرف الا بي فتوقف معرفة كل
منهما الى الاخر الاول مشاهدة المؤثر من الاثر والثاني مشا
هدة الاثر من المؤثر وهو اتم من الاول معرفة ومعناه
لا يعرفني عبد الا انت ولا يعرفك رب الا انا وجاز ان
يكون معناه وانا لا اعرف على البناء للمعلوم الا انت فانت
لا تعرف الا انا اذ كل رب لا يعرف الا من كان مظهرا
للربوبية كما ان كل عبد لا يعرف الا ربه الخاص وقد انحصر
الامر من الطرفين قال بعض الشراح وانا لا اعرف بحسب
الحقيقة وانت لا تعرف بحسبها وان كان له وجه لكنه
لا يناسب المقام يظهر بادنى تأمل فاذا دخلت نفسك
دخلت جنته فاذا دخلت جنته فعرف نفسك معرفة اخرى
غير المعرفة التي عرفتها اي عرفت نفسك بهذه المعرفة
حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون بسبب دخولك جنته

صاحب معرفتين معرفة به اى بالحق بك من حيث انك انت
ومعرفة به بك من حيث انك هو لا من حيث انك انت
ولم يكن هاتان المعرفتان الا لمن دخل جنة ربه الخاص
فانت عبد من حيث التعين وانت رب من حيث
الهوية لمن له فيه انت عبد اى للذى انت له في صفة
عبد فالعبد رب لربه الخاص لا لغيره كما انه عبد له
لا لغيره فتعلق ربوبية العبد لمن تعلق عبوديته
ومعنى ربوبية العبد ربه قبول احكامه واظهار كمالاته
فيه وهذا مجازاة بين العبد وبين ربه الخاص واما
بين العبد وبين رب الارباب وهو قوله وانت رب
وانت عبد لمن له في الخطاب عهد وهو خطاب الست
والعهد قول المخاطبين قالوا بلى فان هذا الخطاب عم
مقام الجمع فكان اهل عبيد الكل بسبب ربهم الخاص
بهم فكان الخطاب عاما والعهد عاما فيتنوع العهد
الكلى بحسب القوابل وهو العهد الجزئى الذى بين العبد
وبين ربه الخاص واما بينه وبين رب المطلق وهو عهد
كلى فاذا يتنوع الحق فكل عقد اى فكل واحد من العهد
عليه اى على ذلك العقد شخص من المخاطبين المعاهدين
اى ثابت على ذلك العقد يحفظه دائما عن النقض والحل
يحله اى يحل ذلك العقد من سواه عقد اى من له عهد
سوى ذلك العقد فانه من له العهد بينه وبين الاسم الهادى

يحل العقد الذى بين الاسم المضل وبين عبيده فكان
كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقد غيره فرضي
الله اى كل بالاسماء عن عبيده فهم مرضيون لان عبيد
الارباب عبيده ورضي الارباب مرضية ورضوا عنه
فهو مرضي فكانه الامر الذى بين العبد وربه الخاص بعينه
الامر الذى بينه وبين الرب المطلق فكل عبد مرضي
عند الله بالامر الارادى واما بالامر التكليفى فبعضهم مرضي
كالانبياء والاولياء وغيرهم من المؤمنين حسب مراتبهم
وبعضهم ليس بمرضي كالكفار والعصاة فالنجاة عن
النار مع الامرين في الرضاء ولا ينفع الرضاء بالامر الارادى
مجردا عن الرضاء بالامر التكليفى فتقابلت الحضرتان اى
الربوبية والعبودية تقابل الامثال والامثال اضداد
لان المثلين لا يجتمعان وانما تقابلت الحضرتان تقابل
الامثال اذ لا يتميزان بحسب حقيقة الوجود فيصدق
عليهما تقابل الامثال فما ثمه اى فما في العالم من حيث الوجود
الا متميز واحد فما ثمه اى في العالم مثل لان المثلية تقتضي
الاثنينية فما في الوجود مثل اذ الوجود هو عين المتميز فما
في الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة والشئ لا
يضاد نفسه فاذا ارتفع الاضداد والامثال بظهور وحدة الوجود
فلم يبق الا الحق لم يبق كائن اى عالم الاكوان لفنائها في الحق
فما ثمه اى الوجود موصول ولا ثمه باين اى لا موصول ولا

واصل ولا مفارق لاستهلاك الكل في عين الوجود عند
تجلي وحدة الوجود بذا اي بما ذكرناه من وحدة الوجود
جاء برهان العيان وهو البرهان الكشفي فما ارى
بعيني شيئا الا عينه اي الا ذات الحق لا غيره لاستهلاك
جميع الاشياء في تجلي في ذات الحق اذ اعاين اي اشاهد
معاينة حقيقة الامر وهذا لمن لم يخش ربه ان يكون هو
لعدم علمه بالتميز وهو فوق مقام الخشية واما قوله ذلك
اي رضي الله عنهم ورضوا عنه فهو لمن خشي ربه ان يكونه
هو لعلمه بالتميز بين الربوبية والعبودية دلنا على ذكر
التميز جهل اعيانه في الوجود يتعلق بجهل وكذا بما اي
به عالم يتعلق به والمراد بما اي به عالم ما ذكره من وحدة
الوجود في الابيات فعالم بالله يثبت التميز في مقام
ويثبت عدم التميز في مقام واما من لم يكن عالما بالله
فلا يثبت الا التميز فدلنا على عدم علمهم بعدم التميز فقد
وقع التميز بين العبيد فاذا وقع التميز بين العبيد فقد
وقع التميز بين الارباب ضرورة وجوب وجود العلة
عند وجود المعلول لان التميز بين العبيد اثر حاصل من
التميز بين الارباب ولما كان في هذا الدليل نوع خفاء
عند العقل اذ يجوز للعقل ان يمنع الملازمة اورد على ذلك
الدليل النقلي بقوله ولو لم يقع التميز بين الارباب
لفسر الاسم الواحد الالهي من جميع وجوه بما يفسر به

الآخر

١٠٩

الآخر والمعز لا يفسر بتفسير المذل الى مثل ذلك لكنه اي لكن
المعز هو المذل من وجه الاحدية كما نقول في كل اسم انه دليل
على الذات وعلى حقيقته اي حقيقة ذلك الاسم من حيث هو فا
لمسمى واحد فالمعز هو المذل من حيث المسمى والمعز ليس
المذل من حيث نفسه وحقيقته وانما لم يكن المعز هو المذل
من حيث نفسه فان المفهوم يختلف في الفهم في كل واحد منهما
فدل اختلاف مفهومهما في الفهم على ان احدهما ليس هو الآخر
بحسب نفسه وحقيقته ولما بين في الاسماء جهة الاتحاد وجهة
الاختلاف اراد ان يبين هذا المعنى بين الحق والخلق فلا
تنظر الى الحق وتعريه عن الخلق اي مع تعري الحق من الخلق
من كل الوجوه بل اجعله مع استغنيا من حيث الذات
عن الخلق واجعله متعلقا من حيث الصفات الى الاكوان
ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق من كل الوجوه بل
تكسوه بالغيرية في مقام الكثرة وتكسوه بالحق في مقام
الجمع وهو مقام تحققه بصفات الحق ونزهه وشبهه اي
نزه الحق في مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته تعالى
عن العالمين وشبه الحق في مقام الصفات باثباتك له با
لصفات الكمالية كالحيوة والعلم والسمع وغير ذلك وقم في
مقعد الصدق يعني اذا علمت ذوقا ما ذكرنا لك وعملت
به فقد قمت في مقام الكاملين وهو مقام الجمع بين الكمالين
التنزيه والتشبيه فاذا نزهت وشبهت وقمت في مقعد

الصدق ولا يبالى بك بعد ذلك وكن فى الجمع ان شئت وان
شئت ففى الفرق لكن ح نلت درجة المحققين والمه
حدين فلا يحركك فى اى مقام كنت من الفرق والجمع فاذا
تحققت بما مثلنا لك تجز اى تقابل وتنال بالكل اى بكل
الناس فى هذا الكمال ان كل يبدى اى ان قصد كل من
الناس قصب السبق فلا يسبق عليك شئ منهم وانت
لا تسبق عليهم لانه ليس وراء هذا المقام مقام آخر
فقوله ان كل شرط تجز جزاؤه والجملة الشرطية جواب
لشرط محذوف كما ذكرنا الشرط المقدر فلما كان الامر
كما ذكرنا فلا تنفى من حيث حقيقتك من فنى نفى ولا تبقى
من حيث خلقتك وتعينك لثبوت الاحكام الخلقية عليك
ولا تفنى الاشياء من جهة الحقيقة من افنى نفى ولا تبقى
من حيث التعينات من ابقى بقى ولا تلقى على البناء للمفعول
عليك الوحى فى غير اى لا تلقى انت الوحى عليك فى حق غير
بل تلقيه على نفسه فانك هو من حيث هويتك وحقيقتك
وانت مرتبة من مراتب تفصيله وهذا اذا كان الحق باطنا
والعبد ظاهرا ولا تلقى الوحى فى حق غيرك بل تلقيه على نفسك
فان الحق انت من حيث الحقيقة هذا ان كان الحق ظاهرا
والعبد باطنا والوحى من جانب الحق كونه سببا لوجود
العبد ولكل ما يحتاج العبد اليه ومن طرف العبد كونه سببا
لظهور كمالات الحق واحكامه ولما بين اسرار الرضا شرع
في

١١٠

في بيان اسرار الثناء فانه كلا منهما مودع فى كلمة اسمعيل ع م
بقوله الثناء يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بخلاف
الرضاء فانه يكون بصدق الوعد والوعيد كما ثبت والحضرة
الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات من كل عبد سعيد كان
او شقيا فلا بد وقوع مطلوب الحق من كل عبد فلا يصدق
الوعد والتجاوز من الحق فى حق كل عبد على حسب ما يليق بذاتهم
حتى يحصل له الثناء المحمود من كل عبد على حسب مراتبهم فيثنى عليها
بصدق الوعد لا بصدق الوعيد اى لما طلب الذات الالهية بذاتها
الثناء المحمود لا يثنى عليها الا بصدق وعده بالتجاوز عن
سيئاتهم اذ الثناء المحمود لا يكون الا بصدق الوعد لا
بصدق الوعيد بل يثنى بالتجاوز عن وعيده بالعفو
يدل على ذلك قوله تع فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله
ولم يقل ووعيده لعدم الثناء المحمود بصدق الوعيد بل قال
ويتجاوز عن سيئاتهم مع انه اى الحق توعد على ذلك اى
على السيئات فدل هذه الاية على ان الله يطلب بذاته عن
عباده الثناء المحمود وان هذا الثناء لا يحصل الا بصدق
وعده عباده بالتجاوز عن سيئاتهم فمع التجاوز الخا
لدين فى النار ابدا يحصل النعيم الممتزج بالعذاب لهم
فيثنون بذلك على الله تع فتم الثناء المطلوب فاذا
كان الثناء فى حق الحق بصدق الوعد فاثنى على اسمعيل
ع م بانه كان صادق الوعد فالثناء المحمود سواء كان

من العبد على الحق او من الحق على العبد لا يكون الا بصدق الوعد
وقد زال الامكان اى وقد زال بدلالة النص امكان وقوع
الوعيد على الابد في حق الحق لما فيه اى في وقوع الامكان
من طلب مرجح والطلب المرجح لوقوع الوعيد هو الذنب
وذلك يرتفع بوعده تع بقوله ويتجاوز عن سيئاتهم فانه
وعده واجب الوقوع في كل عبد فزال وقوع الوعيد وثبت
وقوع التجاوز وليس التجاوز في حق الكفار التخليص عن
الم النار بل المراد بالتجاوز حصول الرحمة الممتزجة بالم النار
بحيث لا ينقص عن الالم الاول فاذا زال صدق الوعيد
فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما اى ليس لوعيد
الحق عين تعاين على البناء للمفعول اى شخص تعاين
العذاب الخالص عن الرحمة على الابد وان دخلوا اى الاشقياء
دار الشقاء فانهم على لذة فيها اى في تلك الدار نعيم مباين
خبر مبتداء محذوف نعيم منصوب بمباين جنان الخلد
فالامر اى نعيم جنان الخلد ونعيم دار الشقاء واحد و
بينهما اى بين النعيمين عند التجلي اى عند الظهور تباين
لان نعيم الجنان رحمة خالصة عن العذاب ونعيم دار
الشقاء رحمة لا يخلو عن العذاب اصلا فكانه عند التحقيق
واحد اذ الا تحت النعيم وتباينا عند التجلي فهذا
هو معنى قوله فالامر واحد وبينهما عند التجلي تباين يسمى
نعيم دار الشقاء عذابا من عذوبة طعمه اى لا بل عذوبة

طم

طم هذا النعيم لاهله يعني كما ان العذاب الاصطلاحي محقق
في الكفار في دار جهنم كذلك العذاب اللغوى وهو اللذة
متحقق فيهم فكانوا جامعين بينهما ومتحققين بهما على
الابد بين على ذلك قوله وذلك اى عذابهم له اى لنعيمهم
كالقشر والقشر صاين اى حافظ للب فلا يزال العذاب
صاينا للب وهو نعيمهم فلا يزال العذاب الاصطلاحي
عنهم ابو الحما هو مذهب اهل السنة فانه المصنف قسم الرحمة
الى رحمة ممتزجة بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب
ثم قال لا يكون هذه الرحمة في الدار الاخرة الا لاهل الجنان
ثم اثبت النعيم المباين لاهل الشقاء فالنعيم هو عين
الرحمة عنده وعند ساير اهل السنة فالنعيم منه نعيم خالص
مختص باهل الجنان ومنه نعيم ممتزج بالعذاب مختص
باهل جهنم وبعض الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده
وقال في شرح كلامه في هذه المسئلة ان العذاب منقطع
مطلقا عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على
الشيخ رض وعلى اهل الله الذين على طريقته في العلم بالله
وستطلع حقيقة هذا المقام في اخر الفص الهودي ان شاء الله تعالى

فص حكمة روحية اى العلوم التي تختص ادراكها بالروح
في كلمة يعقوبية اى مودع في روح هذا النبي عم
روحية بضم الراء اتم من فتحه فكان المراد ههنا الضم
لان العلوم التي تذكر في هذا الفص كلها من ادراكات الروح

فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

ومن خواصه والماوصى يعقوب بنيه وقال يا بنى ان الله
اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اراد ان
يبين اسرار الدين الذى هو مودع علمه فى روح يعقوب عم
فقال الدين دينان ای الدين يطلق على معنيين احدهما
دين عند الله ودين عند من عرفه الحق تع وهم الرسل
ودين عند من عرفه من عرفه الحق وهم العلماء ورثة الانبياء
فهذا كله دين عند الله وثانيهما دين عند الخلق اى
عند الخواص وهو الطريق الخاص الحاصل لهم باختراعهم
وقد اعتبره الله فالدين الذى عند الله هو الذى
اصطفاه واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فدل
ذلك على ان الشريعة اقوى وافضل من طريقة اهل الله
وان كانت تلك الطريقة جامعة لدين الحق فقال تع ووصى
بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم
الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اى منقادون اليه
وجاء الدين بالالف واللام للتعريف والعهد وهو اى
المعهود دين معلوم ومعروف عند المخاطب وهو اى
الدين المعروف قوله تع اى المراد من قوله تع ان الدين
عند الله الاسلام وهو اى الاسلام الانقياد فاذا
كان الاسلام هو الانقياد فالدين عبارة عن انقيادك
والذى جاء من عند الله هو الشرع الذى انقدت انت عليه
فقوله تع ان الله اصطفى لكم الدين يدل على ان الدين عند الله

هو

هو الشرع المصطفوى الاسلام هو الانقياد اليه وقوله تع
ان الدين عند الله الاسلام يدل على ان الدين عند الله هو
انقياد العبد الى الشرع فصح اطلاق الدين على المعنيين
فبنى كلامه على الفرق فقال فالدين الانقياد والناموس
هو الشرع الذى شرعه الله اى جعله الله طريقا ومذهبا
لعباده بيكونه لمن اتصف بالانقياد لما شرعه له فذلك
الشخص الذى قام بالدين واقامه اى انشاه كما يقيموا
الصلوة فالعبد هو المنشئ للدين والحق هو الواضع للاحكام
وهى النواميس الالهية فاذا كان العبد هو المنشئ للدين
فالانقياد عين فعلك وهو الانشاء فالدين ح حاصل
من فعلك وهو الانقياد وهو معنى ثالث للدين مغاير
للمعنيين الاولين فما سعدت الا بما كان منك اى بما
حصل من انقيادك وهو الدين فما سعدت الا باثارك
فكما اثبت السعادة لك ما كان فعلك اى ما كان حاصلا
من فعلك اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى مصدرى معدوم
فى الخارج لا تثبت به السعادة بل تثبت باثره الموجود
فى الخارج كذلك ما اثبت اى ما اظهر الاسماء الالهية الا
افعاله اى افعال الحق وهى اى افعال الحق انت فقوله وهى
المحدثات جملة مفسرة لجملة وهى انت فباثاره اى باثار
الحق وهى المالوهات يسمى الحق الها وباثارك وهى اقامتك
الدين سميت سعيدا بالسعادة العظمى وهى سبب نجاتك

منه النار ودخولك في الجنان فما كان احد سعيدا ومرضيا
عند ربه الا بالانقياد الى الشرع فانزلك الله في التسمية و
ظهور كمالاتك منزلته في التسمية وظهور كمالاته اذا اقمت
الدين وانقدت الى ما شرعه لك وسأبسط لك في بيان ذلك
المقام ان شاء الله مامفعول سابسط اى الذى يقع به الفا
يدة بعد ان تبين الدين الذى عند الخلق الذى اعتبره الله
فاذا اعتبره الله الدين الذى عند الخلق فالدين كله اى
سواء كان عند الحق او عند الخلق مختص لله لايكون لغيره
وكله اى عند الحق او عند الخلق منك لا منه اى حاصل منك لا
من الله الا بحكم الاصالة فان الاشياء كلها بحكم الاصالة
لله وبالله ومن الله والى الله ولما وعد بيان الدين الذى
عند الخلق شرع في بيانه بقوله تع فقال قال تع ورهبانية
وهي التي يفعلها الراهب العالم في الدين العيسوى من
العزلة عن الخلق والرياضة وتقليل الاكل والشرب وغير
ذلك ابتدعوها اى اخترعوا تلك الرهبانية من عند انفسهم
وكلفوا انفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلبا بذلك
من الله اجرا وهي اى الرهبانية النواميس اى الشرايع الحكمية
اى تحصل منها الحكمة والمعرفة الالهية التى لا تحصل من غيرها
لذلك اعتبره الله تع فالدين الذى عند الخلق هو الذى
وضعه الخلق موافقا للاحكام الشرعية واعتبره الحق الى
لم يجئ الرسول المعلوم بها اى بهذه النواميس الحكمية في حق

العامة من عند الله قوله بالطريقة الخاصة المعلومة في
العرف متعلق بقوله المعلوم وهذه الطريقة الخاصة المعلومة
في العرف هو ظهور انسان بدعوى النبوة واظهار المعجزة
وبهذه الطريقة يعلم النبي عم في عرف الناس او متعلق
بقوله لم يجئ فالمراد بالطريقة الخاصة طريقة الوحي
او متعلق بقوله ابتدعوها فالمراد طريقة الرياضات فلما
وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة منها اى في النواميس
الحكم الالهى في المقصود بالوضع المشروع الالهى وهو تكميل
النفس الانسانى بالعلم والعمل اعتبره اى اعتبر الحق ما و
ضعه الراهب العالم في الدين المسيحي من النواميس الحكمية
اعتبار ما شرعه من عنده تع فكانه ذكر الطريقة الخاص
الذى هو دين عند الخلق دين عند الله في التعظيم
واستحقاق الاجر بالعمل به بسبب اعتباره تع اعتبار ما شرعه
من عنده وما كتبها اى اخترعوها وما فرض الله هذه
النواميس بالوضع من عنده عليهم اى المخترعين الذين
اوجبوها على انفسهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم
بسبب تحملهم بهذه الاعمال الشاقة باب العناية والرحمة
وهو معنى قوله تع وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة
ورحمة من حيث لا يشعرون ذلك الفتح جعل في قلوبهم تعظيم
ما شرعوه اى الذى جعلوه مذهبا وطريقا لانفسهم يكونون
يطلبون بذلك اى بما شرعوه رضوان الله قوله على غير الطريقة

النبوية متعلق بما شرعوه المعروفة في العرف العام بالتزين
الالهي اي باظهار المعجزات والمراد بالغيرية وضعهم امورا
زايدة على الفرايض التي اتى به النبي عم في حق العامة ومن
الزوايد من جنس تلك الفرايض ومن فروعاتها لان المراد
اتيانه ما يباينه فانه تقليل الطعام وكثرة الصيام و
قلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على انفسهم لا يخالف
الشرع بل هو من دقيقته فمن عمل بطريقة التصفية
فقد عمل باصله فله اجران اجر الفرايض واجر الطريقة
الذي اعتبره الله فلما جعل الله في قلوبهم تعظيم ما شرعوه
فقال فما رعوها هؤلاء الذين شرعوها اي هذه الطريقة
وشرعت لهم اي شرع الله لهم هذه الطريقة باعتبار
ما شرعه حق رعايتها اي فلم يحفظوها حق حفظها ولم
يعبد الله بها وما اوجبها على انفسهم الا ابتغاء رضوان
الله ولذلك اي ولاجل عملهم حصول رضوان الله فيها الحق
يعمل بها اعتقدوها وعملوا بها فمن اقامها بحقها
قال الله تع في حقهم فاتينا الذين امنوا بها بالايمان
الصحيح وهو الايمان بمحمد عم وانقادوا اليها منهم
اي هؤلاء اجرهم وهو الرضوان وثواب الدار الاخرة
وكثير منهم اي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة
اي شرع الله في حقهم بعد ان شرعوا لانفسهم باختراعهم هذه
العبادة فاسقون اي خارجون عن الانقياد اليها والقيام

بحقها

بحقها ولم يؤمنوا بمحمد عم ومن لم ينقد اليها اي الى هذه
العبادة لم ينقد اليه مشرعه اي مشرع ذلك الشرع وهو الحق
فانه لما اعتبره فقد اضاف اليه تع فكانه اجره على الله
بما يرضيه من اعطاء الجنة فانه الرضوان وثواب الدار
الاخرة اجر الانقياد فمن لم ينقد الى الشرع لم ينقد اليه
واضع الشرع باعطاء الجنان التي لو انقاد حصل له تلك
الجنان فالمراد بقوله وكثير منهم فاسقون هم الرهبان
الذين لم يؤمنوا بمحمد عم قال بعض العلماء فرض الله
عليهم هذه الطريقة بعد اختراعهم واوجبهم على انفسهم و
قال بعضهم ذلك كالتطوع من التزمه لله لزمه كالنذر
والصحيح عندي انه لا يكتب عليهم بعد ذلك فلو ترك واحد
منهم هذه الطريقة بعد شروعهم او بعض ادابها وعمل بالشرع
الذي جاء في العامة من عند الله لم يؤخذ على ذلك ولكن
لا يحصل له الدرجات العالية في الدنيا والاخرة التي هي لعا
ملها وليس ذلك كالتطوع نحو الصلوة والصوم ولا كالنذر
حتى لزم من التزمه بل هو كمن ذهب الى الكعبة بقصد
الزيارة ولم ينذر واذا رجع بدون شروع يكون من ار
كانها لم يلزم عليه شيء فطريقتنا هذه كذلك فمن شرع منا
الى هذه الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقرا بحقيتها
وعمل بالشرع العام فله الاجر بقدر عمله ولا يعاقب على تركه
ومن ترك التكميل وتحصيل المعرفة والكمال بعدم طاقة نفسه

بالاعمال الشاقة او للمصالح اللازمة له وعمق باركانه الشرايع
وواجباتها وسننها وله اجر غير مقطوع في الدنيا والاخرة
فنوكره عملا في جميع الاوقات لكن الامر الارادي مقتضي للانقياد
من الجانبين وان كان الامر التكليفي يقتضي عدم انقياد المشرع
الي من لم ينقد الي شريعة المشرع وبيانه اي بيان اقتضاء الامر
الانقياد ان المكلف اما منقاد بالموافقة او مخالف فالموافق
المطيع لا كلام فيه لبيانه كانه منقاد اليه شرعه كما ينقاد هو اليه
واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه اي يطلب بسبب
خلافه الذي يحكم عليه ويمنعه عن الطاعة من الله احد الامرين
اما التجاوز والعفو واما الاخذ على ذلك الخلاف ولابد
من احدهما لان الامر حق اي مطابق للواقع في نفسه لا يخلو
من احدهما وعلى كل حال اي حال انقياد العبد وعدم انقياده
وقد صح انقياد الحق الي عبده لافعاله اي لافعال العبد وما
هو عليه اي الذي هو عليه العبد من الحال فان العبد وان
كان مخالفا بالامر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الامر
الارادي فيعطي الحق ما طلبه منه بخلافه فالحال اي فحال العبد
التي تقتضي انقياد الحق باعطاء ما طلبه منه هو المؤثر
في انقياد الحق الي عبده باعطاء ما طلبه فمن هنا اي ومن
حصول الانقياد من الطرفين كان الدين جزاء اي معاوضة
بما يسر وهو الرضاء من الطرفين او بما لا يسر وهو عدم
الرضاء من الطرفين فبما يسر كقوله تع رضي الله عنهم ورضوا

عنه هذا اي قوله تع رضي الله عنهم ورضوا عنه جزاء ومعاوضة
من الجانبين بما يسر وقوله تع ومن يظلم منكم نذقه عذابا
اليما هذا جزاء بما لا يسر لانه لا رضاء من الجانبين وقوله تع
ونتجاوز عن سيئاتهم هذا جزاء بما رضوا عنه لا جزاء بما لا يرضي
الله عنهم فعلى اي حال فصح ان الدين هو الجزاء كما ان الدين
هو الاسلام والاسلام عين الانقياد فقد انقاد الحق باعطاء
ما يطلبه العبد الي ما يسر والي ما لا يسر وهو اي الانقياد عين
الجزاء هذا المذكور في بيان معنى الدين وهو ان يكون الدين
جزاء ومعاوضة بين الله وبين العبد بانقياد كل منهما الي الاخر
فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين الحق والعبد بعضه من
العبد وبعضه من الحق لسان الظاهر في هذا الباب اي في تحقيق
معنى الدين يعني يعلم هذه المسئلة اهل الظاهر واما سره
وباطنه اي واما سر اللسان وباطنه في هذا الباب فانه اي
فان الدين او الجزاء تجلي اي ظهور من الممكنات في مراة
وجود الحق وهو اي الظهور علمه تع بالممكنات فلا يعود على
الممكنات من الحق الا ما تعطيه ذواتهم اي ذوات الممكنات
في احوالها من العلم بها فان لهم اي للممكنات في كل حال صورة
فتختلف صورهم لاختلاف احوالهم كالصباوة والشباوة
والشيخوخة تختلف في شخص واحد باختلاف الازمان
والاحوال فيختلف التجلي في مراة وجود الحق لاختلاف الحال
اي لاختلاف حال الممكن فيقع الاثر من الحق في العبد بحسب ما يكون

العبد في حاله مما اعطاه العبد الحق وهو ما يسر سواه
اى سوى ما اعطاه العبد للحق وكذلك قوله ولا اعطاه
ضد الخير وهو ما لا يسر غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها
فلا يذمن الا نفسه ولا يحمدن الا نفسه فلله الحجة
البالغة في علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم مما اعطاهم الابا
علمهم وما علمهم الا على حسب احوالهم فكان الدين كله للعبد
من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيرا او
شرا ثم السر الذى فوق هذا السر في مثل هذه المسئلة
ان الممكنات ثابتة على اصلها من العدم بيانه للاصل
وليس وجود الا وجود الحق متلبسا بصور احوال ما هى
عليه الممكنات في نفسها واعيانها وهو الحق الخلق وهو
غير الوجود الواجب فقد علمت من يتلذذ ومن يتالم وهو
حقيقة الوجود من حيث تعينه باحوال الممكنات فهو وجوده
بمقام العبودية واما الوجوب الواجبى فهو منزه عن التلذذ
والتالم وعلى هذا السر الدين كله لله ومن الله فالمتلذذ
والمتالم في هذا السر هو العبد بعينه كما في الوجهين الاولين
لكن تلذذ العبد وتالمه في هذه الصورة كله من الحق في علم
العبد وعلمت ما اى شئ يعقب كل حال من الاحوال وما
يعقب كل حال من الاحوال الا الحال اعني يتعاقب كل من الاحوال
الاخرى فكان كل منها جزاء للاخرى فكان الجزاء كله من تجليات
الحق وكل مفعول يعقب وبه اى وبسبب كون الجزاء يعقب

حالا

حالا بعد حال يسمى الجزاء عقوبة وعقابا وهو اى العقاب
سائغ اى جائز بحسب اللغة في الخير والشر عينا ان العرف
الشرعى سماه اى الجزاء في الخير ثوابا وفي الشر عقابا ولهذا
اى ولاجل ان الجزاء كل حال يعقبه حال اخرى سمى او شرح
الدين الذى هو الجزاء بالعادة وانما يسمى بالعادة لانه
اى الشان عاد عليه اى الدين ما يقتضيه ويطلبه حاله من
الجزاء فما فاعل عاد وضمير المفعول في يقتضيه راجع الى
ما ويطلبه تفسير ليقتضيه وحاله فاعل يقتضيه الضمير
المجرور راجع الى الدين فعاد عليه ما يطلبه حاله فالمقتضى
حال الدين فالمقتضى الجزاء فاذا عاد عليه ما يطلبه فالدين
العادة بهذا المعنى كما ان الجزاء يسمى عقابا لتحقق التعقب
في مفهومه وقال الشاعر كدينك من ام الحويرث قبلها اى
اى عادتك ومعقول العادة اى المفهوم من العادة عقلا ان
يعود الامر بعينه الى حاله الاول وهذا المعنى المعقول من العادة
ليس موجودا ثمه اى في الجزاء او ليس في الوجود فان العادة
يقتضي العقل تكرار ولا تكرار في التجليات الالهية فلما توجه ان
يقال فاذا لم يكن ثمة تكرار فكيف يسمى الدين بالعادة استدركه
بقوله لكن العادة وهى عود الشئ الى ما كان عليه من اول
حاله حقيقة واحدة معقوله اى ثابتة في العقل لا تعدد في نفس
تلك الحقيقة والتشابه اى التعدد في الصور الحسية موجود واستدل
عليه بقوله فنحن نعلم ان زيدا عين عمرو في الانسانية وما

عادت الانسانية اذ لو عادت لكثرت الانسانية وهي
حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه ونعلم ان زيد ليس
عين عمر في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقق
وجود الشخصية بما هو شخصيته اى مع وجود سبب الشخصية
وهو الانسانية في الاثنين زيد وعمرو فنقول في الحس
عادت الانسانية لهذه الشبه وهو المثلية بالعود في وجود
الانسانية في الاثنين ونقول في الحكم الصحيح لم تعد الا
نسانية فما اى فليس ثمه اى في الجزاء عادة بوجه لعدم
التكرر والمغايرة في نفس الامر وثمه عادة بوجه اى من
حيث ان الحال الثاني مثل الحال الاول في الحس كما ان ثمه
جزاء بوجه وما ثمه جزاء بوجه فان الجزاء ايضا اى كالعادة
حال حاصل في الممكن من احوال الممكن بيان لحال فجاز فيه
الوجهان يعني من حيث انه يوجب الحال الاول للحال الثاني
ثبت الجزاء والعوض ومن حيث انه حال اخر لعين الممكن
ما ثمه فيه جزاء فلما فرغ عن بيان الفائدة المودعة بقوله
وسابسط ذلك ان شاء الله ما تقع به الفائدة اراد ان يبين
اختصاص الفائدة بنفسه بحيث لا تقع هذه الفائدة من
العلماء بالله لا قبله ولا في زمانه الا به فهذه المسئلة مما
تفرد به لذلك قال وهذه مسئلة اغفلها علماء هذا الشان
اى الفن ولما اوهم ظاهر كلامه نسبة الجهل اليهم وهو نوع
من المذمة التي لا تليق لهذا الكامل بل هو كذب لعلمهم بهذه

المسئلة فسر لدفع هذا الاحتمال الغير المرضي اى اغفلوا
ايضاحها على ما ينبغي حتى تقع الفائدة التي تقع بايضاحي هذا
فدل هذا الكلام على وقوع الايضاح منهم لكنه لا على كما ينبغي
واكد تفسيره بقوله لا انهم جهلوها هذه المسئلة فلما نسب
الغفلة عن الايضاح اليهم والايضاح الى نفسه دل ظاهر كلامه
على ترجيح نفسه عليهم بنسبة النقص اليهم والكمال الى
نفسه وهو لا يليق بهذا المرشد الاكمل دفع هذا التوهم مع
بيان بعض احوال المسئلة بقوله فانها اى هذه من جملة
سر القدر المتحكم في الخلائق فالخلائق تحت حكومته
فحكمت هذه المسئلة عليهم عن ايضاحها بالغفلة فغفلوا
فان الغفلة عن ايضاح المسئلة حال من احوال عينهم الثابتة
فالايضاح حال من احوالي حكم علي بالايضاح فاوضحت
فح ثبت الاستواء بيني وبينهم في هذه المسئلة في اتباع حكمها
فقوله فانها من سر القدر المتحكم في الخلائق جاء لبيان عذرهم
في غفلتهم ولما بين ان الدين هو حال الممكن شرع في بيان احوال
خادم الدين وهو الرسل وورثته واعلم انه كما يقال في الطبيب
خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادموا الامر
الالهي في العموم اى في حق عامة الخلق وهم في نفس الامر
خادم احوال الممكنات لان الله لا يامر العبد الا ما طلبه العبد
منه من احوال عينه الثابتة وقد تهم من جملة احوالهم التي
هم عليها في حال ثبوت اعيانهم فانظر ما اعجب هذا كيف يكون

الاشرف خادما وهو الرسل وورثتهم للاخس وهو من
دونهم ولما اجمل خادم الطبيعة وخادم الامر الالهي اراد
ان يفصل حتى يتبين ما هو المقصود فقال الا استثناء
منقطع اى لكن الخادم المطلوب هنا سواء كان خادم
الطبيعة او خادم الامر الالهي انما هو واقف اى ثابت
عند مرسوم اى عند امر مخدومه اما بالحال او بالقول
متعلق بمرسوم يعني ان المراد بالخادم هو الثابت في خدمة
مخدومه اليه لخدمة نفسه بالحال او بالقال كيف لا يكون
المراد من الخادم المذكور ما قلناه فان الطبيب انما يصح
ان يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها وما
هذا المشي الا وهو وقوف الطبيب عند امر الطبيعة
فظهر ان قوله كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة انما
يصح لو كان الطبيب خادما للطبيعة بحكم الطبيعة له فاذا
لم يمش الطبيب بحكم المساعدة لها لم يكن خادما لها فان
الطبيعة قد اعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به بسبب
ذلك المزاج يسمى الجسم مريضا ولو ساعدها اى الطبيعة
في ذلك المزاج الخاص خدمة لزاد الجسم المريض في كمية
المرض بها اى بسبب الخدمة ايضا كما زاد مزاجا خاصا
باعطاء الطبيعة والمراد بالطبيعة ملكوت الجسم فلم يساعد
الطبيب الطبيعة في المرض بل يمنعها عن المرض وانما يردعها
اى وانما يمنع الطبيب الطبيعة عن المرض بمباشرة بما يزيل به

المرض طلبا للصحة اى لصحة جسم المريض والصحة للجسم
المريض يحصل من الطبيعة ايضا اى كما يحصل المرض منها
بانشاء مزاج اخر وهو المزاج الصحيح يخالف هذا المزاج
المريض فاذن اى فعلى تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة
في الجسم المريض ليس الطبيب بخادم الطبيعة لعدم وقوفه
عند مرسوم مخدومه فليس الطبيب خادما للطبيعة
مطلقا بل خادما من وجه وغير خادم من وجه وانما هو
خادم لها اى وانما كان الطبيب خادما للطبيعة من حيث
انه اى الشان لا يصلح جسم المريض مخدوم الطبيعة طلبا
لاصلاح المزاج بالتغير ولا يغير الطبيب اى ولا يبدل
هذا المزاج المريض من المرض الى الصحة الا بالطبيعة اى
الا بامر الطبيعة لم بلسان الحال ايضا كما ان عدم التغير
من المرض الى الصحة لا يكون الا بالمساعدة للطبيعة فحكم
الطبيعة بلسان الحال على الطبيب بالامرين دفع المرض و
المساعدة فيه فلا بد انه يقع عند الطبيب ما هو الاصلح في
حق جسم المريض في حقها اى فالطبيب في حق الطبيعة يسعى
من وجه خاص وهو اصلاح جسم المريض غير عام تاكيد
لوجه خاص لان العموم لا يصح في هذه المسئلة والا يؤدي
الى هلاك جسم المريض فاذا كان الامر كذلك فالطبيب
خادم للطبيعة من حيث الاصلاح لا خادم بحكم عدم المساعدة
فلما فرغ عن بيان احوال الطبيب شرع في بيان ما هو المقصود

الاصلی الواجب علیه بقوله کذلک ای کالطبیب الخادم للطبیعة
الرسل والورثة فی خدمة امر الحق والحق علی وجهیه وقوله
فی الحکم ای فی الامر المتعلق بالحق وقوله فی احوال المکلفین یتعلق
بالحکم فیجری الامر ای فیصدر ما امره الحق بالعبد من
العبد بحسب ما ای باعتبار الذی تقتضیه ارادة الحق
ویتعلق ارادة الحق به ای بوقوع ذلک المراد من العبد
بحسب ما یقتضی به علم الحق ویتعلق علم الحق به علی حسب
ما اعطاه المعلوم من ذاته فاذا وافق الامر الالهی
بالارادة وقع المأمور به من المکلف فیقال فی حقه المطیع
واذا لم یوافق الامر التکلیفی الامر الارادی فی الوقوع لم
یقع الامر التکلیفی من المأمور فیقال فی حقه العاصی فاذا
کان ارادته تع تابعة لعلمه وعلمه تابعا لمعلومه فما ظهر
ای فما یوجد کل معلوم فی الخارج الا بصورته التی هو
علیها فی علم الله تع فاذا کان الامر الالهی علی وجهین
فالرسول والوارث خادم الامر الالهی التکلیفی الواقع
بالارادة یتعلق بالامر ای یتعلق ارادته تع فی علمه الازلی
ان الرسول خادم ای مبلغ الامر الالهی الی المکلف سواء وقع
ذلک الامر من العبد المکلف اولا لا خادم الارادة والا
لساعد الفاسق فی فسقه ولم یکن کذلک فاذا کان الرسول
خادما للامر الالهی بالارادة لا خادما للارادة فهو ای
الرسول یرد ما صدر من العبید بما یخالف الامر الالهی علیه

اى

ای علی المکلف به ای بالامر الالهی ولم یقبل منه الفعل الذی
یخالف الامر التکلیفی مع انه لا یکون الا بارادة الله تع ولو خدم
الارادة لم یرد هذا الفعل منه فان الله یأمره ان یخدم الامر
الالهی بان یرد ما یخالف الامر الالهی علی صاحبه فهو مأمور
برد المنکر علیه وامر المعروف الیه طلبا لسعادة المکلف
وهو الاصلح فی حقه فاذا رد ما وقع من العبد بالارادة
فلم یخدم الارادة فلو خدم الارادة الالهیة ما نصح الخلق
بل یترکهم علی حالهم لانه المراد وقوعه وما نصح الا بها
ای بالارادة ای بالارادة المتعلقة بالنصیحة مطلقا
سواء طابقت الارادة اولا لذلک کانت الدعوة عاما
فی السعید والشقی ولم یزل النبی عن دعوة احد وان علم
منه عدم قبول الدعوة ما لم یأت البرهانة من عند الله
القاطع عن الدعوة فی حقه لانه ما علیه الا التبلیغ
والنصیحة فی حق العامة فالرسول والوارث طبیب اخراوی
للنفوس منقاد لامر الله حین امره لتبلیغ احکامه للناس
فینظر بنور الله تع فی امره ای فی امر الحق الی الرسول
لتبلیغه الی عباده ویعلم حکمة امره وینظر فی ارادته ویعلم
حکمة ارادته بذلک النور فیراه ای الحق بسبب علمه هذین
الامرین قد امره ای المکلف بما یخالف ارادته والحال لا
یکون الا ما یرید الحق ولهذا ای ولاجل ان لا یکون الا ما یرید
الحق کان ای وجد الامر الالهی لانه المراد وقوعه من الله فاراد

الامر اى فاراد وقوع الامر وهو التكاليف الشرعية فوقع
ما اراد وقوع ما امر به اى وقوع المامور به بالمامور
متعلق بما امر به وهو الرسول اذ بواسطته يأمر المكلف
فلم يقع المامور به بالمامور من المامور وهو المكلف
فاراد الحق وقوع الامر من الرسول وهو التبليغ الى المامور
فوقع الامر منه ولم يرد وقوع المامور به من المامور ولم
يقع كما فى ابى جهل فان مراد الله تع وقوع الامر فى حقه
وكونه مخاطبا بالاحكام الشرعية بلسان النبى عم فوقع
لانه مراد الله لابد وقوعه ولم يقع المامور به وهو قبوله
حكم الله لانه ما اراد الله وقوعه منه فوقوع الامر له وعدم
وقوع المامور به منه من جملة عينه الثابتة فلله
الحجة البالغة فاذا اراد وقوع المامور به وقع كلاهما
فالله تع قد يأمر ويريد ضد المامور به فيوجد الامر
ولم يوجد المامور به وقد يأمر ويريد المامور به فوجد
كلاهما وكل ذلك من احوال عينه الحلق فاذا امر ولم يقع
المامور به فسمى مخالفة ومعصية فالرسول مبلغ للامر
الى عباد الله خالف ذلك الامر الارادة او لم يخالف فما عليه
الا وقوع الامر لا وقوع المامور به من المامور ولهذا
اى ولاجل ان الله تع قد يأمر عباده بما يخالف ارادته
فلم يقع المامور به قال الرسول عم شيبتنى هود سورة واخواتها
لما تحوى اى تشتمل عليه اى على الرسول من قوله فاستقم

كما

كما امرت فشيبه قوله تع كما امرت فانه اى الرسول لا يدرى
اى لا يعلم هل امر بما يوافق الارادة فيقع المامور به
فيكون مطيعا له او بما يخالف الارادة فلا يقع فيكون
خارجا عن طاعته فما شيبه الا تردده بين هذين الامرين
اللذين يوجبان اشد الخوف والخشية من الله تع ولا يعرف
احد حكم الارادة لكونها من سر القدر الا بعد وقوع المراد الا
من كشف الله عينه بصيرته فادرك اعيان الممكنات فى حال
ثبوتها على ما هى عليه فيحكم الارادة قبل وقوع المراد عنده ذلك
اى عند ادراكه بما اى بسبب الذى يراه عن كشف الهى
وهذا العلم قد يكون لاحاد الناس وهم الانبياء وبعض الاولياء
فى اوقات اى فى وقت دون وقت لا يكون مستصحبا لجميع
الاوقات ويدل على ذلك قوله تع لنبيه عم قل ما ادرى ما يفعل
بى ولا بكم اى ما اعلم ارادة الله قبل وقوع المراد فصرح الحق
بالحجاب فعلمنا منه ان هذا الكشف لا يكون مستصحبا فى حق
الرسول عم فضلا عن غيره وانما لا يستصحب فى الرسول فانه
عم من حيث نشاته العنصرية لا يدوم له هذا الكشف واخذ
بعض الشارحين قوله فصرح على صيغة الامر وان كان له وجه
لكن الاوجه كونه على صيغة الماضى وليس المقصود من اطلاع حكم
الارادة الا ان يطلع احد فى امر خاص لا غير لانه ليس فى وسع
احد ان يطلع جميع معلومات الله من الممكنات فص حكمة نورية
اى الامور المنسوبة الى النور مودعة فى كلمة يوسفية اى فى روح

فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية

ذلك النبى عم هذه الحكمة النورية مبتداء انبساط نورها
مبتدا ان الضمير يرجع الى الحكمة على حضرت الخيال خبر
والجملة خبرا لمبتدا الاول اى هذه الحكمة النورية التى
فى كلمة يوسفية ينبسط نورها على حضرة المنام فيرى
بسبب هذا النور رؤيا صادقة وهو اى انبساط
النور على حضرة الخيال اول مبادى اى اول منشأ ظهور
الوحى الالهى فى اهل العناية اى فى حق الانبياء فاول
الوحى الرؤيا الصادقة وسبب ظهورها انبساط النور
على حضرة الخيال واورد على ذلك دليلا قول عائشة رضى
الله عنها فقال تقول عائشة رضى الله عنها اول ما بدئ به
اى اول ما ظهر به رسول الله عم من الوحى الرؤيا الصادقة
فكان رسول الله عم لا يرى رؤيا الا خرجت اى ظهرت
تلك الرؤيا فى الحس مثل فلق الصبح فى الظهور هذا من
قول عائشة رض تقول عائشة رض لا خفاء بها فى صدقها
هذا كلام الشيخ رض تفسير لقول عائشة رض والى هنا
بلغ علمها لا غير وليس الامر على ما علمت عائشة رض وكان
المدة له اى للرسول عم فى ذلك الوحى ستة اشهر ثم جاءه
الملك هذا قول عائشة رضى الله عنها قالت فى حق الرسول عم
وما علمت عائشة رض ان رسول الله عم قد قال ان الناس
نيام فاذا ماتوا انتبهوا وكل ما يرى لرسول الله عم فى
حال النوم وهو اليقظة فى العرف العام التى عبر هنها

رسول الله عم بقوله الناس نيام فهو اى كل ما يرى
فيه من ذلك القبيل اى من قبيل ما راه رسول الله عم فى
ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما راى الملك الا من حضرة
الخيال كالرؤيا الصادقة وان اختلفت الاحوال على
الرائى باليقظة والنوم فمضى عمره عم فى الوحى قولها اى
فى قول عائشة فى منام بالرؤيا الصادقة ستة اشهر ومضى
بعد ذلك عمره فى الوحى بمجئ الملك فى اليقظة لا فى المنام فما راى
الملك من حضرة الخيال فى قولها بل من حضرة الشهادة وليس
الامر كما قالت العائشة رض بل مضى عمره عم كله فى الدنيا
فى الوحى بتلك المثابة ستة اشهر فى كونه الوحى فى المنام
فاذا مضى عمره فى الوحى بتلك المثابة فوحيه كله انما هو منام
فى منام فالمنام الاول هو حضرة الخيال والثانى قوله عم
الناس نيام وهو اليقظة فكان عمره كله فى الوحى فى منام
مثل ما قالت عائشة رض ستة اشهر فما ورد الوحى اليه الا
من قبيل المنام فى المنام وكل ما ورد من هذا القبيل اى
من قبيل المنام فى المنام فهو المسمى عالم الخيال فكان الوحى
كلها سواء كان بالرؤيا الصادقة او بالملك او بغيرهما سواء
سمى نائما كما فى الرؤيا او لم يسم كما فى غيرها من عالم الخيال
ولهذا اى ولاجل كون كل ما ورد من قبيل المنام فى المنام
من حضرة الخيال يعبر بالتشديد على البناء للمفعول اى الامر
هو فى نفسه على صورة كذا ظهر للنائم فى صورة غيرها اى

اى عمره كله فى الوحى كله انما هو منام فى منام صح

غير صورته في نفسه فيجوز اي فيعبر العابر من هذه الصورة
التي ابصرها النائم الى صورة ما هو الامر عليه في نفسه
ان اصاب العابر كظهور العلم لرسول الله عم في منامه
في صورة اللبن فعبر اي جاز رسول الله عم في التأويل
من صورة اللبن الى صورة العلم فتأول رسول الله اي
قال مال هذه الصورة اللبنية وهي التي ابصرها رسول
الله عم الى صورة العلم التي ابصرها رسول الله ثم انه عم
كان اذا اوحي اليه بدون تمثل الملك اخذ عن المحسوسات
المعتادة اي عن محسوساته المعتادة فسجي بالتشديد
اي ستر عنه المحسوسات المعتادة وغاب عن الحاضرين
عنده بدخوله في حضرة الغيب فاذا سري بالتشديد
اي رفع عنه ما به غاب عن الحاضرين رد الى المحسوسات
المعتادة فما ادركه اي الامر حين غيبته عن الحس الا
في حضرة الخيال الا انه لا يسمى رسول الله نائما في ذلك
الوقت وكذلك اذا تمثل له الملك اي اذا جاءه الملك للوحي
فتمثل له رجلا فذلك الملك الظاهر له بصفة الرجل من حضرة
الخيال فما رآه رسول الله عم والاصحاب رضوان الله
عليهم اجمعين الا من حضرة الخيال لا من حضرة الشهادة
وانما كان ذلك الملك من حضرة الخيال فانه اي فان ذلك
الملك ليس رجلا في نفسه وانما هو في الحقيقة ملك فدخل
في صورة انسان فظهر له للوحي فعبره الناظر العارف

حقيقة

حقيقة الحال وهو الرسول عم حتى وصل الى صورته الحقيقية
وهي الصورة الملكية فقال هذا جبريل اتاكم يعلمكم امر
دينكم فهذا حكم التعبير والخيال فقد قال عم لهم اي
للاصحاب الذين منعوا دخول الرجل عليه ردوا علي الرجل
فسماه بالرجل من اجل اي بسبب الصورة التي ظهر لهم
اي ظهر جبريل عم للاصحاب الحاضرين في ذلك المجلس فيها
اي في صورة الرجل ثم قال اي بعد قوله ردوا علي الرجل هذا
جبريل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل اليها
فهو صادق في المقالتين هذا جبريل وردوا علي الرجل
صدق في تسمية الرجل للعين اي لاجل البصر الذي كان
موضعه في العين الحسية فان العين يطلق على البصر
وعلى موضعه فان الحاضرين لا ينظرون اليه الا بالبصر
الذي كان في عين رؤسهم لا بالبصر الذي كان في قلوبهم
ولو ادركوا بذلك لقالوا هذا جبريل عم كما قال الرسول عم
فما يسمى هذا العين الا بالرجل فصدق الرسول في قوله
لاجل هذا العين فهو معنى قوله فسماه بالرجل من اجل
الصورة التي ظهرت لهم فتوهم من الرسول عم بحسب العين
الحسية وصدق في قوله ان هذا جبريل فانه جبريل في
نفسه بلا شك ولما فرغ عن بيان حال محمد عم في الرؤيا و
الوحي شرع الى بيان حال يوسف عم في رؤياه ليظهر الفرق
بينهما في رتبة العلم في الرؤيا بقوله وقال يوسف عم اني رأيت

احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين فراى اخوته
في صورة الكواكب وراى اباه وخالته في صورة الشمس والقمر
هذا اى ادراك هذه الاشياء من جهة يوسف عم فقط لا من
جهة المرئي ولو كان هذا الادراك من جهة المرئي لكان
ظهور اخوته ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر مرادا لهم
ولم يكن لهم هذا الظهور مرادا والا لكانت لهم علم بما راه
يوسف عم ولم يكن لهم علم بما راه يوسف عم فلما لم يكن لهم
علم بما راه يوسف عم كان الادراك من جهة يوسف عم في
خزانة خياله لا من المرئي فان ادراك ما في خزانة الخيال قد
يكون من الرائي والمرئي معا كظهور جبرئيل للنبي عم فان
جبرئيل عم علم بما راه محمد فكان الادراك واقعا منهما
بخلاف يوسف عم مع اخوته وعلم ذلك يعقوب عم اى تعبير
رؤياه وعلم ايضا عدم علمهم بما راه يوسف عم حين قصها
عليه اى حين قص الرؤيا على يعقوب عم فقال يا بني لا
تقصص رؤياك على اخوتك لئلا يطلعوا على رؤياك فانهم
لو اطلعوا رؤياك لعلموا تفوق قدرك عليهم فيكيدوا لك كيدا
اى فيحتالوا لاهلاكك حيلة ثم تبرا بنيه عن ذلك الكيد
والحقه بالشيطان اى بعد اسناد ذلك الكيد الى بنيه اسنده
الى الشيطان لان كيدهم باغوائه واضلاله وليس الحاق الكيد
بالشيطان الا نفي الكيد من يعقوب مع يوسف عم لئلا يبقى
عداوة اخوته في قلبه فانه لما اسند الكيد الى بنيه علم يوسف عم

ان اخوته عدو له فوقع في قلب يوسف عم عداوة اخوته فعلم
يعقوب ذلك من يوسف فالحق الكيد بالشيطان لدفع ذلك من
يوسف عم فقال ان الشيطان للانسان عدو مبين اى ظاهر
العداوة فعلم يوسف من ذلك ان اخوته ليسوا عدوا له بل
عدوه الشيطان فكان هذا الكلام من يعقوب نفي الكيد
مع يوسف عم حتى لا يزول عن قلبه محبة الاخوة مع بقاء الا
حتراز وهو قوله لا تقصص رؤياك فمراد يعقوب عم اثبات
محبتهم في قلبه مع حفظ يوسف عم عن كيدهم وانما قال الحق
الكيد مع انه الملحق العداوة لا الكيد لكون العداوة
سببا للكيد فالحاق العداوة الحاقه ثم قال يوسف بعد ذلك اى
بعد ظهور هذه الاشياء له في اخر الامر وهو وقت لقائه
الى ابيه وخالته واخوته هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها
ربي حقا اى اظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال
فلم يعلم تاويل رؤياه الا بعد وجودها في الحس ففرق يوسف عم
بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل الخيالية من المحسوسات
والمحسوسات من الخيالية وليس الامر كذلك بل كلها خيالية
حسية فقال له النبي محمد عم اى للحس الذي لم يجعله يوسف عم
من الخيال الناس نيام فجعله محمد عم من الخيال فكان قول
يوسف عم في ادراك محمد عم قد جعلها ربي حقا بمنزلة من راى
في نومه انه قد استيقظ من رؤيا راها ثم عبرها ولم يعلم
هذا الشخص انه اى الشان موجود في النوم قوله عينه بالحق تاكيد

للنوم ما يبرح اى ما زال عن النوم فاذا استيقظ يقول رايت
كذا ورايت كانى استيقظت واولتها بكذا هذا اى قول يوسف عم
قد جعلها ربى حقا مثل ذلك الشخص فى كونه مناما فى منام فانظر
كم بين ادراك محمد عم وبين ادراك يوسف عم فى اخر امره حين قال
هذا تاويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا معناه اى معنى
قوله حقا حسا اى محسوسا وما كان ذلك المرئى فى حضرة الخيال
قبل قوله حقا اى محسوسا الا محسوسا فان الخيال لا يعطى ابدا
الا المحسوسات قوله غير ذلك مبتدا ليس له خبره فالجملة تاكيد
لقوله فان الخيال لا يعطى ابدا الا المحسوسات اى ليس للخيال
اعطاء غير المحسوسات ولم يعلم يوسف عم كما علم محمد عم ان الكون
كله خيال وما يعطى الخيال الا المحسوسات فانظر ما اشرف
علم ورثة محمد عم كيف يطلعون هذه الاسرار فان هذه
مسئلة دقيقة فى الغاية لا يطلعها الا ورثة محمد عم وفيه تعظيم
شان محمد عم والمراد من الورثة وان اتى بالجمع نفسه قدس سره
لان هذا العلم لا يظهر من احد من العلماء بالله قبله وسابسط
القول اى وسنفصل القول المجمل المذكور فى هذه الحضرة الخيالية
فاللام اشارة الى القول فيما سبق لبيان حضرة الخيال
وسابسط وعد الى تفصيل ما اجمله فى حضرة الخيال فى روحانية
يوسف عم قال بلسان يوسف عم ولما كان نفسه رضه وارثا
للولاية الخاصة المحمدية قال المحمدى لانه اذا كان قائما
بالولاية الخاصة المحمدية كان جامعا لجميع ولاية الانبياء

فكانه

فكانه قائلا بلسان موسى المحمدى وبلسان عيسى المحمدى فالمراد
بلسان يوسف المحمدى نفسه ما موصول صفة للقول او بدل منه
تقف اى تطلع عليه ان شاء الله تع ولما بين حضرة الخيال
بالنسبة الى الرؤيا وهى بهذا الاعتبار عالم خاص كما ذكره
غيره من العالم ليس بخيال شرع الى بيان ان العالم كله خيال
فقال فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو
اى مسمى العالم بالنسبة الى الحق كالظل للشخص فكما ان الظل
معدوم فى نفسه موجود بالشخص كذلك العالم معدوم فى
نفسه موجود بالتشخص بالحق فهو اى العالم ظل الله فهو اى
ظل الله عينه نسبة الوجود الكونى الى العالم فاذا كان ظل
الله هو عين العالم فلا بد فى ظهور العالم كل ما لا بد فى ظهور
ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان ظل الله عينه
نسبة ظل العالم الى العالم لان الظل اى ظل العالم موجود بلا
شك فى الحس ولكن اذا كان ثمه اى فى الحس من يظهر فيه ذلك
الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل
معقولا غير موجود فى الحس بل يكون بالقوة فى ذات الشخص
المنسوب اليه الظل ولا بد ايضا من النور ليدرك به ولم
يذكر اكتفاء بذكره بعده فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى
بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل
فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذا
الذات التى عين الوجود عليه فاعيان الممكنات ليست من

من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لا تظهر ابدا من هذا الوجه
فلا يمتد ظلال الا بحسب اقتضاء المحل ولكن باسمه النور
اى لكن يظهر اسم النور وهو الشمس وقع الادراك اى
وبانبساط نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو الظل الا
الى وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات قوله فى صورة
الغيب متعلق بامتد الغيب المجهول وهو الذى يعلم لنا بالمجهولية
فصار معلوما من وجه ومجهولا من وجه كشبح نراه من بعيد
وهو معلوم لنا بالصورة الشبحية ومجهول لنا بالكيفية
والحقيقة فانه لا نعرف انه انسان ام غيره كذلك العالم
معلوم لنا من حيث انه ظل الله ومجهول لنا من حيث
الحقيقة فان حقيقته راجعة الى حقيقة الحق وامتداد
الظل عليها ظهوره فيها على حسب ما هى عليه من الاحوال
فكان صورة الظل صورة غيب المجهول فان اعيان الممكنات
معدومة فى الخارج فكانت مختفية عنا بالظلمة العدمية
واستدل على ما فى الغيب بما فى الشهادة تسهيلا للطالبين
بقوله الا ترى الظلال تضرب الى السواد تشير الى ما فيها
اى فى نفس الظلال من الخفاء وانما كان الخفاء فى الظلال
لبعد المناسبة بينها اى بين الظلال وبين اشخاص من هى
اى الاشخاص ظل له اى للحق يعنى عبارة عن الحق والاشخاص
العالم فاذا ثبت فى ظلالنا الخفاء لبعد المناسبة بيننا وبين
ظلالنا ثبت فى العالم الخفاء لبعد المناسبة بينه وبين من هو

ظلاله فان من اتصف بالعبودية بعيد عن من اتصف بالربوبية
فاذا كان العالم فى صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل
الوجوه فلا يعلم الحق من كل الوجوه وان تحقق وصل كان الشخص
ايضا فظلمه بعدم المناسبة اى يضرب الى السواد واستدل على
ان البعد سبب الخفاء بشهادة الوجود الخارجى على طريق التمثيل
بقوله الا ترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر يظهر سوادا
وقد يكونه فى اعياننا على غير ما يدركها الحس من اللونية
وليس ثمة علة للسواد الا البعد وكزرقة السماء فهذا ما
انتجه البعد فى الحس فى الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان
الممكنات ليست نيرة لانها معدومة فوقع الخفاء فى صورتها
وهى ظل الله وهو العالم وان وصل اتصفت بالثبوت لكن لم
يتصف بالوجود الخارجى اذ الوجود نور لا يجتمع مع الظلمة
بخلاف الثبوت فانه ليس بنور فيجتمع مع الظلمة ومع العدم
فظهر الفرق بين الثبوت والوجود غير ان الاجسام النيرة
يعطى فيها البعد للحس صغرا فهذا اى الصغر تاثير اخر
للبعد يعطيه فى الاجسام النيرة فلا يدركها اى الاجسام
الا صغيرة الحجم والحال هى اى الاجسام فى اعيانها اى فى
وجودها الخارجى كبيرة عن ذلك القدر واكثر كميات
كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض فى الجرم مائة وستين
وربعا وثمن مرة وهى فى الحس على قدر جرم الترس وهذا
اثر البعد ايضا فلما كان البعد علة للخفاء لزم ان يمد الظل

على الاعيان في صورة الغيب المجهول فما يعلم من العالم و
هو ظل الله الا قدر ما يعلم من الظلال اى من ظلال العالم
وما يجهل من العالم الا قدر ما يجهل من الظلال وما يعلم
من الحق الا قدر ما يعلم من العالم ويجهل من الحق على قدر
ما يجهل من الشخص الذي عنه اى عن ذلك الشخص كان
اى وجد ذلك الظل وهو ظل العالم فاذا كان الامر كذلك
فمن حيث هو اى العالم ظل له اى للحق يعلم الحق للعلم بالظل
من هذا الوجه فيعلم من الحق بهذا المقدار ومن حيث ما
زايدة للتاكيد يجهل ما موصولة قايم مقام الفاعل ليجهل
في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه ذلك
الظل يجهل من الحق فلذلك اى فلاجل ان الظل معلوم من
وجه نقول ان الحق معلوم لنا من وجه لكونه ظله معلوما
لنا من وجه ومجهول لنا من وجه لكونه ظله مجهولا لنا من
وجه ويدل ان العالم اى الوجود الخارجي ظل الهي ممتد
على اعيان الممكنات قوله تع الم تر الى ربك كيف مد الظل
اى كيف بسط الوجود الخارجي وهو العالم ولو شاء عدم مده
لجعله اى لجعل ذلك الظل ساكنا اى يكون فيه اى في وجود الحق
بالقوة كظل الشخص في وجوده اذا لم يكن ثمة من يظهر
فيه يعني يقول الله ما كان الحق ليتجلى للممكنات على
طريقة قوله ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم حتى يظهر
الظل يعني انما يتجلى للممكنات كي يظهر الظل فلولا تجلي الحق

للممكنات

للممكنات لم يظهر الظل فيكون الظل كما بقي الان من الممكنات
التي ما ظهر لها عين في الوجود الخارجي ويدل على وقوع الاد
راك باسم النور قوله تع ثم اى بعد مد الظل جعلنا الشمس
عليه اى على ذلك الظل دليلا ليدرك به ذلك الظل وهو اى
الدليل اسم النور اى مظهره الذي قلناه بقولنا لكن
باسم النور وقع الادراك ويشهد له اى لكونه النور دليلا
الحس فان الظلال لا تكون لها عين اى وجود في الخارج
بعدم النور كما في الليل المظلم ثم قبضناه اى ذلك الظل
بقبض النور الذي دل عليه الينا قبضا يسيرا يعني لا يعسر
علينا قبضه كما لا يعسر علينا مده وانما قبضه اليه لانه
ظله فمنه ظهر فاليه يرجع واليه يرجع الامر كله في القيمة الكبرى
لان جميع الامور ظلاله والظل لا يرجع اذا رجع الا الى صاحبه
ولما حقق ان العالم كله ظل الحق اراد ان يبين ان العالم
من اى جهة اتحد معه فقال فهو اى وجود العالم هو اى
عين وجود الحق من وجه لا غيره فاذا كان وجود العالم
عين الحق من وجه فكل ما تدركه انت من العالم فهو اى
ما تدركه هو وجود الحق المنبسط في اعيان الممكنات
فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق في جهة خاصة كاتحاده
معه في حقيقة العلم والحيوة وغير ذلك واشار الى جهة الاتحاد
بقوله فمن حيث ان هوية الحق ظاهرة فيه هو اى ما تدركه
وجوده اى عين وجود الحق فانه عكس الشيء عينه ذلك الشيء

من وجه ومن حيث ان اختلاف الصور واقع فيه اى فى
كل ما تدركه هو اى ما تدركه اعيان الممكنات فكما لا يزول
عنه اى عن العالم باختلاف الصور فيه اسم الظل كذلك
لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم واسم سوى الحق
فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتنزه الحق عن الحدوث
والامكان وغير ذلك من النقايص الامكانية فمن حيث
احدية كونه اى كون العالم ظلا هو الحق اى هو الموصوف
بالواحد الاحد لانه اى لان الحق الواحد الاحد ومن حيث
كثرة الصور هو العالم فلا يظهر الفرق للناظر الى هذا
المرتبة فلا يطلق عليه من هذا الوجه اسم العالم وسوى
لكن بين احدية الحق وبين احدية العالم فرق فى نفس الامر
فان احدية الحق احدية ذاتية منزهة عن تعين الكثرة
ولا يتعين اصلا بتعين الكثرة ولا بعدم تعين الكثرة
فيتعين احدية العالم بعدم تعين الكثرة كما اذا قطعت
النظر عن التشخص الزيدية يبقى فى نظرك الانسان فهذا
احدية الزيد لا احدية الحقيقة الانسانية فانه ذلك قد
عرض عليه التعين فزال فبقى متعينا بزوال التعين لانه لا
يزول عن احدية العالم هذا الوصف العدمى حتى الحد الا
حديثا به فى نفس الامر فانه المتعينة بتعين عدمى مانع
الوصول الى الاطلاق الحقيقى فلا يخرج احدية العالم تحت
الامكان ولا حظ له من الوجوب الذاتى وان اتصف من

هذا الوجه بالواحد الاحد لو اطلق عليه الحق وانما لم يطلق
عليه من هذا الوجه غيره من الاسماء كالخالق والرازق وغير
هما اذ لا يلزم من الاتحاد فى الاحدية الاتحاد بالكلية لان
الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم
من هذا الوجه عند اهل الله بحسب ما يعطيه النظر من المسا
واة فى هذا الوصف لا بحسب نفس الامر اذ لا مساواة فى الحقيقة
ولما كان هذه المسئلة اشنع علما اوصى وامر السالكين بالحفظ
والتفطن فقال فتفطن وتحقق ما اوضحته لك فانه اذا
تفطنته وتحققت به فقد وصلت الى اصل الاصول الذى
ينفتح لك منه كثير من مسائل العلوم الالهية ثم استعمل حرف
الشك فى محقق الوقوع الذى لا يحتمل خلافه فقال وان كان
الامر على ما ذكرته لك مع ان الامر على ما ذكره فى نفسه فى يقينه
تنبيها للطالبين حتى لا يعتمدوا على انفسهم فى العلم فينقطعوا
عن طلب العلم فالعالم متوهم ما اى ليس له وجود حقيقى مغاير
بالذات من كل الوجوه لوجود الحق بل الوجود الحقيقى للحق والوجود
الاضافى للعالم وليس الا وهو ظل الوجود الحقيقى فلم يتم بنفسه
لكونه ظلا بل قايم بمن هو ظله وقد عرفت وجه الاتحاد ووجه
الامتياز وهذا اى كون العالم متوهما لا موجودا بوجود حقيقى
معنى الخيال اى خيل لك انه اى العالم امر زايد قايم بنفسه خارج
عن الحق كما اخذ اهل الحجاب هذا التخيل تحقيقا واختاروا
مذهبا حقا لانفسهم وليس العالم كذلك فى نفس الامر وكيف

كل ما فى الكون وهم او خيال
او عكوس فى المرايا او ظلال
لاح فى ظل السوى شمس الهدى
لا تكن حيران فى تيه الضلال
هست ادم عكس نور لم يزل
جيست عالم موج بحر لا يزال
نور را کی باشد از عکس انقطاع
موج را چون باشد از بحر انفصال
نفس ... فافهم
... ليس ...
عن الغافلين

العالم كذلك في نفس الامر الا تراه اى ترى الظل في الحس متصلا
بالشخص الذى امتد عنه ذلك الظل يستحيل عليه اى على الظل
الانفكاك عن ذلك الاتصال اى كون الظل قايما بالشخص
لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته فالظل يستحيل
انفكاكه عن الشخص الذى امتد عنه لان الظل عين ذلك
الشخص وذاته لا امر زايد قايم بنفسه خارج عن الشخص
فانه الا امر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية وبه
يتوهم المغايرة ويتخيل ان الظل موجود متحقق فاذا رايت
الظل وعرفت نسبته الى الشخص او فاذا انقطت ما اوضحته
لك فتوجه الى نفسك فاعرف عينك اى وجودك الخارجى
واعرف من انت اموجود حقيقى ام متوهم متخيل واعرف
ما هويتك اهو الحق ام غيره واعرف ما اى شئ نسبتك
الى الحق واعرف بما اى باى سبب انت حق واعرف بما اى
باى سبب انت عالم وسوى وغير وما شاكل هذه الالفاظ
وهذا الكلام اخبار في صورة الانشاء يعنى فاذا انقطت
ما اوضحته لك فقد عرفت في نفسك بهذه الامور فظفرت
المطلوب الاعلى في رتب العلم بالله وفي هذا العلم يتفاضل العلماء
فعالم بالله واعلم فانه هذه المسئلة من اغمض مسائل العلوم
الالهية فكانت محلا لتفاوت العلماء ولما بين حكم نسبة
الظل الى الحق اراد ان يبين نسبة الحق الى الظل بقوله فالحق
بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير وصاف واصفى في حكم الحس لا

خوانتا به جهان جمله سایه ایست ای دل
ومارایت الى الرب كيف مد الظل
حکیم ضوء دوم گفت سایه را چون دار
شعور بوجودی از انتزاع بخش عاقل
فافهم ای عیسی افندی
وجود سایه و خورشید فالحقیقه یکیست
که نور وی بیابان ال کسی جاهل

في

في نفس الامر فانه الظل قد يكون مساويا للشخص وقد يكون
صغيرا او كبيرا بحسب اختلاف الاوقات فمن نظر الى الظل
مع غيبته عن الشخص وقد ~~يكون~~ حكم على الشخص بحكم الظل
بحسب الصور المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف
باختلاف الصور الظلية وكذلك الحق باق على حاله منزه
عن هذه الامور في نفسه لكن الحس يحكم عليه بهذه الاحكام
المختلفة من احكام الظل بحسب المحل ومثال كون الحق محكوما
عليه بهذه الامور المختلفة كالنور اى ضياء الشمس بالنسبة
الى حجابه اى الى ما يحجبه عن الناظر قوله في الزجاج متعلق
بحجابه اى حجابه الحاصل في الزجاج او متعلق بالنور اى
كالنور الحاصل في الزجاج يتلون هذا النور بلونه اى بلون
الزجاج في الحس وفي نفس الامر لا لون له اى للنور وانما
كان اللون في الحقيقة للزجاج لا له ولكن هذا تراه مبنى
للمفعول اى اراك الحق النور في الزجاج حال كونه متلونا با
لالوان المختلفة ضرب اى نوع مثال لحقيقتك بربك فان قلت
ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك اسم فاعل
الحس وان قلت انه ليس باخضر ولا ذى لون لما اعطاه لك
الدليل صدقت وشاهدك على ما حكم به الدليل النظر العقلى
الصحيح اذ الدليل نتيجة النظر العقلى لا نفس النظر العقلى
فيجعل شاهدا عليه فهذا اى النور المتلون بلون الزجاج
نور ممتد عن ظل وهو اى الظل الذى امتد عنه هذا النور

عين الزجاج فهو اى النور المتلون ظل نورى لصفائه اى
لصفاء الزجاج فبقى اصل النور على حاله منزها عن التلون
فكما ان النور يختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه كذلك المحقق
منا بالحق تظهر صورة الحق فيه اكثر مما تظهر في غيره لاختلاف
اعياننا فلا يسع الحق منا الا بحسب قابليتنا فمنا من يكون
الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات بدلائل
قد اعطاها اى هذه العلامات الشرع الذى يخبر عن
الحق وهو اشارة الى الحديث القدسي كنت سمعه وبصره الخ
ومع هذا اى مع كون الحق جميع قوى وجوارح هذا العبد
عين الظل وهو العبد موجود لا فان في الحق فان الضمير
اى ضمير قوله سمعه وبصره يعود عليه اى على العبد وعود
الضمير على الشيء يدل على وجود ذلك الشيء وغيره من العبيد
ليس كذلك اى ليس يظهر الحق فيهم كظهوره فيه فنسبة
هذا العبد اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد
الى وجود الحق فاحكم على الحق بالاحكام المختلفة الا ان اعياننا
فالحق في نفسه منزه عن هذه الاحكام واذا كان الامر على
ما قررناه من ان العالم ماله وجود حقيقي والوجود الحقيقي
هو الحق فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس
الا خيال فالوجود الظلي كله خيال في خيال الخيال الثاني الخاطب
اى انت وقوى مدركك خيال وجميع ما تدركه من العالم كله
خيال فيك وقواك فليس للعالم الا الوجود المتخيل والوجود الحق

الثابت لذاته اما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من
حيث اسماؤه فوجوده تع عين ذاته من حيث ذاته وغير ذاته
من حيث اسماؤه لان اسماءه لها مدلولان اى لان من
لوازم الاسماء مركب من جزئين الذات والصفة المدلول
الواحد عينه اى ذات الاسم وهو اى عينه الاسم عين المسمى
وهو ذات الحق فالوجود بهذا الاعتبار هو الله خاصة
وكل واحد من الاسماء بهذا الاعتبار عين الآخر والمدلول
الاخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم الدال به عن هذا الاسم
الاخر فيتميز فاين الغفور من الظاهر ومن الباطن واين
الاول من الاخر فبهذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها
كلها ظلال الذات الالهية فقد بان اى فقد ظهر لك بما هو
كل اسم عين الاسم الاخر وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها
على ذات الحق تع وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلا لا
لذات الحق وبما هو غير الاسم الاخر وهو باعتبار كل واحد
منها مشتملا على الصفة المتميزة بها الاسم عن الاخر فبما اى
فبسبب الذى هو اى الاسم عينه اى عين الحق هو اى الاسم
الحق وبما اى بسبب الذى هو اى الاسم غيره اى غير الحق
هو اى الاسم الحق المتخيل الذى كنا بصدده وهو ظل الله
فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه لان العالم كله
بحسب الاحدية نفسه ولا يثبت كونه اى وجود الحق وهو الله
خاصة الا بعينه وذاته فاذا كان لا يثبت وجود الحق الا بنفسه

فما اى فليس فى الكون اى فى الوجود الا ما دلت عليه الاحدية
فكان الحق مدلول الاحدية وهى عين الحق اذ ما يدل على
الواحد الا الواحد ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا
هو وما اى وليس فى الخيال الا ما دلت عليه الكثرة اذ الخيال
متوهم لا موجود محقق وكذا الكثرة فما دل على الخيال الا الخيال
كما ما دل على الحق الا الحق فمن وقف اى ثبت وقنع مع الكثرة
كان مع العالم ومع الاسماء الالهية واسماء العالم فكان محجوبا
عنه وعن الحق ومن وقف مع الاحدية الذاتية كان مع
الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته اى
صفاته فكان محجوبا عن صفات الحق وكثرة اسمائه ومن وقف
معهما فقد نال درجة الكمال واذا كانت الذات الاحدية غنية
عن العالمين فهو اى غناؤها عن العالمين عين غناؤها
اى غناء الذات عن نسبة الاسماء اليها اى الذات الاحدية
وانما كان غناء الذات الاحدية عن العالمين عين غناؤها
عن نسبة الاسماء اليها لان الاسماء لها اى للذات كما تدل
عليها اى على الذات تدل على مسميات اى مفهومات اخر
تحقق ذلك المسمى اثرها اى اثر الذات والعالم عين الاسماء
من وجه فاذا استغنى الحق من حيث احديته عن العالم فقد
استغنى عن نسبة الاسماء اليه من تلك الحيثية وقوله ذلك
فاعل تحقق واثرها مفعول له فكانت الذات الالهية من
حيث الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية من حيث

تحقق

تحقق اثرها اذ لا يتحقق اثر الذات الا بالاسماء فكانت
الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره فاحدية الله تعالى
من حيث عينه لا من حيث اسماؤه وصفاته ويدل على ذلك
قوله تع قل هو الله احد من حيث عينه الله الصمد من حيث
استنادنا اى استناد وجود العالم اليه اذ الصمد هو المحتاج اليه
لا يتحقق بدون المحتاج لم يلد من حيث هويته ومن حيث
نحن ولا يجوز ان يكون معناه ونحن نلد لئلا يلزم
التكرار بقوله فنحن نلد مع ان المراد بيان صفات الله خاصة
فلا يناسب ذكر صفاتنا فى خلالها ويدل عليه قوله فهذا نعته
ولم يولد كذلك اى من حيث هويته ولم يكن له كفوا احد
كذلك اى من حيث هويته والمراد بيان سبب تنزيه الحق عن
هذه الصفات الثلثة وهو من حيث الهوية الازلية الدائمة
فيوجب دوام سلبها فذاته تع دائمة وما تقتضيه من الصفات
السلبية دائمة فلا يتوهم من قوله كذلك انه اذا اعتبر خلاف
ذلك جاز اثبات تلك الصفات له ويدل عليه قوله فى البيت فنحن
نلد ولم يقل فنولد فعلم ان المراد سلب هذه الصفات عن الحق
من جميع الوجوه فما كان السبب لهذا السلب المطلق الا كون
الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عن كونه كذلك فيمتنع
اثباتها بوجه من الوجوه فهذا المذكور نعته فافرد ذاته
بقوله الله احد وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا وهى
صفات المتكثرة كالعلم والحيوة والقدرة فنحن نلد ونولد

ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعضنا لبعض وهذا الواحد
منزه عن هذه النعوت فهي اى هذا الواحد انث الضمير باعتبار
الذات غنى عنها اى عن هذه النعوت كما هو اى هذا الواحد
غنى عنا وما جاء للحق نسب الهية فى سورة نزلت فى حقها
الا هذه السورة سورة الاخلاص وفى ذلك اى فى حق التو
صيف بتلك الاوصاف نزلت فظهر ان النسب بكسر النون
وفتح السين جمع نسبة انسب الى المقام لا بفتح النون والسين
الذى هو مصدر فظهر ان احدية الحق على نوعين فاحدية
الله من حيث الاسماء الالهية التى تطلبنا لاظهار اثارها
فيما يقال له احدية الكثرة واحدية الله من حيث الغناء عنا
وعن الاسماء يقال لها احدية العين وكلاهما يطلق عليه اسم
الاحد فاعلم ذلك حتى لا يشتبه عليك عند استعماله فى مقامه
فما اوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة اى منبسطة على الارض
متفيئة اى راجعة عن الشمال واليمين الا دلائل لك عليك
وعليه اى على الحق لتعرف من انت يدل عليك ظلك انت
ظل الهى من ظلال الذات الالهية وما نسبتك اليه اى
الى الحق يدل نسبة ظلك اليك على نسبتك الى ربك وما نسبته
اى نسبة الحق اليك يدل نسبتك الى ظلك على نسبة الحق اليك حتى
تعلم من اين اومن اى حقيقة الهية اى من اى سبب وحكمة
اتصف ما سوى الله بالفقر الكلى الى الله وبالفقر النسبى اليه با
فتقار بعضه الى بعض فاذا عرفت ان ظلك يفتقر اليك بالفقر

الكلى

الكلى فقد عرفت منه اتصاف العالم بالفقر الكلى الى الله لكون
العالم كله ظل الله وقد عرفت منه ايضا اتصاف العالم بالفقر
النسبى الى الله بافتقار بعضنا الى بعض اذ بافتقار بعضنا الى
بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس
من جهة ظليته بل من جهة ربوبيته وهو من هذه الحيثية عين
الحق لا ظله فما كان الافتقار الا الى الله خاصة وحتى تعلم من
اين اومن اى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنا
عن العالمين واتصف العالم بالغناء اى بغنى بعضه عن بعض
من وجه ما هو عين ما افتقر الشيء بعضه به يعني كما انك
اتصفت بالغناء عن ظلك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق
بالغناء بحسب الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا
اليك ومستغنيا عن غيرك فقد عرفت منه ان اتصاف
بعض بالغنا عن بعض ليس عين افتقاره الى بعض كالولد
بالنسبة الى مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث
انه عبد محتاج مثله فاحتياجه من هذه الحيثية الى الله لا اليه
فما كان وجه استغنائه وجه افتقاره فاستغناؤه لعدم
سببيته من وجه فى وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا
البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقاره
الى الحق فان ذلك البعض من حيث ربوبيته عين الحق وهو
معنى قوله وبالفقر النسبى وقد عرفت منه ايضا ان اتصاف
الحق بالغناء عن الناس من اى جهة فغناؤه بحسب ذاته

وافتقاره بحسب ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء
كان افتقارا كليا او افتقارا نسبيا فان العالم مفتقر الى الا
سباب بلا شك افتقارا ذاتيا واعظم الاسباب له سببية الحق
اى ان يكون الحق سببا له لا غيره ولا سببية للحق اى ولا
يكون للحق ان يكون سببا للعالم يفتقر العالم اليها اى الى
هذه السببية سوى الاسماء الالهية اذ ما دبر الحق العالم الا
باثر اسمائه فسبحانه من دبر العالم بالعالم والاسماء الا
لهية كل اسم يفتقر العالم اليه سواء كان ذلك المفتقر اليه
من جنس العالم مثله اى مثل المفتقر كالوالد بالنسبة
الى الولد فانه اسم الهى يفتقر اليه الولد فى وجوده الخا
رجى مع انه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على
شئ الا بسبب كونه محتاجا اليه للعالم او تجلى من عين
الحق وكيف كان فهو اى الاسم المفتقر اليه الله اى
عين الحق باعتبار الربوبية لا غيره وان كان غيره با
عتبار الظلية اذ لا يحتاج اليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا
الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها
يفتقر الى الله خاصة ولذلك اى ولاجل ان العالم كله محتاج
الى الله لا الى غيره قال الله تع يا ايها الناس انتم الفقراء
الى الله والله هو الغنى الحميد فالغناء لا يكون الا لله والفقر
لا يكون الا للعالم ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا
لبعضنا فاسماؤنا اسماء جنسنا التى نحتاج اليها عين اسماء الحق

من حيث

من حيث الربوبية اذ اليه الافتقار بلا شك لا الى غيره لان الغير
ظل الله والظل لا استقلال فيه مفتقر الى غيره واعياننا اى
وجوداتنا الخارجية فى نفس الامر ظله لا غيره اى لا غير
ظله فهو اى الحق هويتنا باعتبار ظهور هوية الحق فينا فلا
امتياز بهذا الوجه وهو وجه الاحدية لا هويتنا باعتبار
ظهور الاختلاف فينا ولما كان اوضح الطريق واقرب الى
معرفة الحق اوصى السالكين بقوله وقد مهدنا لك السبيل
اى بسطنا واوضحنا لك طريقا واسعا يوصل لمن سلك به الى الحق
فانظر فيه تصل الى مقصودك والله هو المعين **فص حكمة
احدية فى كلمة هودية** اى العلوم المتعلقة بالحقيقة

فص حكمة احدية فى كلمة هودية

الاحدية مودعة فى روح هذا النبى عم لما ذكر دعا قومه
الى المقام الاحدية بقوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها
ان ربى على صراط مستقيم ولما كان لكل اسم احدية الصراط
وكان احدية صراط الاسم الله جامعا لجميع احدية صراط
الاسماء شرع الى بيان الاحدية الجامعة اولا بقوله
ان لله الصراط المستقيم ظاهر خبر لمبتداء محذوف وهو
هو غير خفى تاكيد فى العموم اى جاء هذا الصراط المستقيم
من عند الله فى حق عموم الناس وهو صراط الانبياء
كلهم اشار اليه بقوله تع اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم او تعلق فى العموم بقوله غير خفى
اى هذا الصراط المستقيم مشهور معروف بين الخلائق كلها

وهو طريق الانبياء طريق الهدى في كبير وصغير خبر عينه
مبتدا وجهول بامور وعليم معطوف على الخبر فمعناه ان
ذاته تع من حيث اسماؤه وصفاته موجود في كبير وصغير
اي في كلي وجزئي بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام
كبير الجحم وصغيره اي لا ذرة في الوجود الا وهي نور من
ذات الحق لكون كل ما في الوجود من الممكنات مخلوقا من
نوره فالذات من حيث هي غنية عن الوجود الكوني ولهذا
اي ولاجل كون ذات الحق مع جميع الصفات محيطا بكل شيء
وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم فانه اذا كانت
ذات الحق وصفاته موجودا في كل شيء ومن جملة صفاته
رحمته فوسعت رحمته كل شيء فاذا كانت كل شيء تحت قدرته
تع كان ما من دابة الا هو اي الله آخذ بناصيتها
يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلي التابع لعين
المعلومات واحوالها فلا جبر من الله اذ التصرف كيف
كانت لا يكون الا تابعا للمعلومات ان ربي على صراط
مستقيم فاذا اخذ الله ناصية كل دابة فكل ماش فعلى صراط
الرب المستقيم اي فكل ماش ماشي الا على صراط من اخذ بنا
صيته وهو ربه وما كان صراط ربه الا مستقيما فما مشى
الا على صراط ربه الخاص فمن مشى على صراط ربه فهو اي الماشي
على صراط ربه غير المغضوب عليهم من هذا الوجه اي من حيث
انه ماش على صراط ربه المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا

غضب

غضب عليهم ولا الضالين من هذا الوجه عن صراط ربهم (من ربهم صح)
المستقيم حتى يغضب عليهم ربهم ففي قوله من هذا الوجه دلا
لة على ان الغضب قد يقع عليهم من غير هذا الوجه كعبيد
المضل غير المغضوب عليهم من ربهم لكنهم مغضوب عليهم
من اسم الهادي لكونهم ضالين عن صراط الهادي فكما
كان الضلال عارضا لان الارواح كلها بحسب الفطرة الا
صلية قابلة للتوحيد لقوله تع الست بربكم قالوا بلى ولقول
الرسول عم ما من مولود يولد على فطرة الاسلام ثم ابواه يهو
دانه وينصرانه فما عرض الضلال الا بالغواشي الطبيعية
الظلمانية كذلك الغضب الالهي عارض لقوله سبقت
رحمتي غضبي اي في حق كل شيء والمراد من الغضب العذاب
اذ لا يصح الغضب في حق الحق الا بمعنى انزال العذاب والمآل
اي مآل الغضب الى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي الرحمة ا
السابقة الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة خالصة ورحمة
ممتزجة بالعذاب ففي حق عصاة المؤمنين من اهل النار
مآل الغضب الى رحمة خالصة من شوب العذاب وذلك
لا يكون الا بادخالهم الجنة وفي حق المشركين مآله الى الرحمة
الممتزجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا خالدين
في النار فاعلم ذلك وفيه كلام ستسمع ان شاء الله تع في
آخر الفص وكل ما سوى الحق دابة فانه اي ما سوى الحق
ذو روح لانه مسبح بالنص الالهي وكل مسبح ذو روح كله ماشي

على صراط ربه المستقيم وما ثمه اى ليس فى العالم من يدب اى
يمشى ويتحرك بنفسه لانه ماخوذ بناصيته وانما يدب بغيره
الذى اخذ بناصيته فاذا كان العالم يدب بغيره فهو اى العالم
انما يدب بحكم التبعية للذى هو على الصراط المستقيم فكان
مشى العالم على الصراط المستقيم لا بالاصالة بل بتبعية لمن
مشى على الصراط المستقيم فما مشى على الصراط المستقيم اصا
لة الا الرب العلى الذى اخذ بناصيته لذلك قال ان ربى
على صراط مستقيم والمشى فى حق الحق عبارة عن تجدد الحق و
شؤونه وهو كل يوم هو فى شأن وصراط المستقيم عبارة
عن صدور افعاله على موافقة حكمة وانما كان الرب على
الصراط المستقيم فانه اى الشان لا يكون الصراط صراطا
الا بالمشى عليه اذ الصراط عبارة عن المشى والمسافة
هذا ان كان الخلق ظاهرا والحق باطنا فى الحكم للحق فى
وجود الخلق والخلق تابع للحق فى حكمه واما اذا كان الخلق
باطنا والحق ظاهرا والحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما
يطلبه منه فى هذا الوجه ما طلب العبد من الحق شيئا الا
وهو يعطيه وفى الوجه الاول ما حكم الحق على العبد بحكم
الا وهو تابع لحكمه فيما امره به ولما بين تبعية العالم للحق
شرع فى بيان عكسه بقوله اذا دان اى اذا انقاد لك
الخلق واتبعك فقد دان اى فقد اعطى لك الحق ما طلبته
منه يعنى ان اتباع الخلق لك يوجب اتباع الحق لك لكنه بدون

اتباع الحق لان اتباع الخلق صورة اتباع الحق واثره لعدم
وجود الخلق بدون الحق ولعدم وجود فعل الخلق بدون فعله
فالخلق على كل حال محتاج الى الحق فدل اتباع الخلق على اتباع
الحق فيستدل منه على اتباع الحق فان دان لك الحق فقد لا يتبع
لك الخلق وقد يتبع فان الحق موجود بدون الخلق فاستقل
فى فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع الحق اتباع
الخلق فان الانبياء عم تابعهم الحق باعطائهم ما طلبوا منه
مع ان بعض الناس يتبعون لهم بسبب استعداداتهم ومنا
سباتهم بنور الحق وبعضهم لا يتبعون بسبب بعدهم
عن نور الحق ومناسباتهم بالغواشى الظلمانية وعدم اتبا
عهم لا يدل على عدم اتباع الحق لهم فحقق اى فصدق
قولنا فيه اى فى هذا المقام فقولى كله فى بيان الحق والخلق
الحق اى ثابت ومطابق للواقع خصوصا فى هذا الكتاب
فان كل ما فيه بامر الرسول فلا يحتمل الخلاف فما فى الكون
اى فليس فى الوجود الكونى موجود مخلوق تراه ما اى الذى
له نطق فصيح بذكر الله ويسبح يسمع اذان العارف كما
نسمع بعضنا كلام بعض وما خلق اى وليس خلق تراه
العين اى البصر الا عينه اى عين ذلك الخلق المرئى وذاته
حق باعتبار احديته ولما ذكر اتحاد الخلق مع الحق نبه
امتياز الخلق عنه بقوله ولكنه الحق مودع فيه اى فى الخلق
لهذا اى لكونه الحق مودعا فى الخلق صوره اى صور الخلق

جمع الصورة بسكون الواو لضرورة الشعر حق بضم الحاء
وتشديد القاف جمع الحقاق فكان كل موجود حقة من الحقق
الالهية والحق موجود في تلك الحقق ومن ذلك وجب تعظيم
كل موجود لكونه حاملا للاسرار الالهية واعلم ان العلوم الالهية
الذوقية الحاصلة لاهل الله تع فان العلوم الالهية لعلماء
علم الرسوم ليست ذوقية بل يحصل هذا العلوم بنظرهم
الفكرى وهو لا يفيد شيئا من الذوق واما اهل الله فعلو
مهم عن كشف الهى والكشف لا يعطى الا الذوق مختلفة
باختلاف القوى الحاصلة اى هذه العلوم تختلف باختلاف
قويهم الحاصلة لهم منها اى من قويهم المختلفة مع كونها اى
مع كون هذه القوى المختلفة ترجع الى عين واحدة اى
كلها حاصلة من حقيقة واحدة وهو الهوية الالهية ولا يجوز
ضمير كونها راجعا الى العلوم والا يقع تكرارا بما جاء بعده
من قوله بجمعها من عين واحدة فكان قوله الحاصلة صفة
للعلوم وان كان بعيدا لا للقوى وان كان قريبا وانما
ترجع القوى المختلفة للعبد الى عين واحدة فان الله تع يقول
كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده الذى
يبطش بها ورجله التى يسعى بها وهذا نتيجة قرب النوافل
يعنى يقول الله تع اذا تقرب عبدى الى بقرب النوافل تجليت
له باسمى السميع فيسمع كل ما يسمع بالسمع المضاف الى لا
بسمع نفسه فكان كل مسموعاته دليلا له على وتجليت له

بالبصر

بالبصر فما راى شيئا الا رآنى فيه وتجليت له بالقدرة
فيقدر بقدرتى على تصرفات نفسه باخذ ناصيتها كتصرف
الحق فى الاشياء باخذ نواصيها وما من دابة الا هو اخذ بنا
صيتها وكذلك هذا العبد المتجلى له بالقدرة ما من قوى نفسه
الا هو اخذ بناصيتها وتجليت له بافعالى اذ الرجل فى حق الحق
عبارة عن كونه كل يوم هو فى شان كما ان اليد عبارة
عن القدرة التامة ثم هوية الصراط المستقيم فلا يمشى
الا على الصراط المستقيم يعنى ما يفعل هذا العبد فعلا الا وفق
رضى الله عن ذلك الفعل ثم شرع فى ذكر ما هو المقصود بايراد
الحديث فقال فذكر ان هويته هو عين الجوارح من وجه
وهو وجه الاحدية مع انه غيره من حيث الكثرة فقد نبه
عليه بارجاع الضمير الى العبد فكان هذا الكلام جامعا بين
التنزيه والتشبيه التى هى عين العبد من وجه وهو وجه
الاحدية لان العبد هو مجموع الاجزاء الاجتماعى والجزء
لا يقال فيه غير الكل واما بحسب التعين فيمتاز كل واحد
منها عن الاخر وعن الكل فالهوية اى هوية الحق واحدة والجوارح
اى جوارح العبد مختلفة ولكل جارحة من جوارح اهل الله
علم من علوم الاذواق الا من لم يكن من اهل الله لم يكن
لجوارحه علم من علوم الاذواق يخصها اى يخص ذلك العلم
الذوقى بتلك الجارحة المخصوصة حال كونه فائضا على تلك
الجارحة من عين واحدة وهى حقيقة العلم التى هى حقيقة واحدة

ففيه تنبيه على ان حقيقة العلم التي هي حقيقة واحدة عين ذات
الحق اذ ما يفيض الحق ذلك العلم الا من حقيقة العلم وهي
العين الواحدة التي هي عين الحق فما يفيض الا من نفسه
واشار الى ما نقول بقوله كالماء حقيقة واحدة تختلف
هذه العين الواحدة باختلاف الجوارح فالعلم حقيقة واحدة
والاختلاف انما وقع بالاسباب الكثيرة المتخالفة فحقيقة
العلم باقية على حالها من الوحدة كما ان الحق باق على وحدته
مع الاختلاف بالجوارح كالماء حقيقة واحدة يختلف في
الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج
وهو ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلف
طعومه فكذلك ذات الحق حقيقة واحدة في جميع الاحوال
وان اختلفت الاشياء والجوارح والعلم حقيقة واحدة في
كل حال وان اختلفت احواله باختلاف اسبابه ولما بين
انواع العلوم الذوقية واقواها اراد ان يبين ان هذه
الحكمة باى قوى تحصل فقال فهذه الحكمة الاحدية من
علم الارجل اى نوع من العلوم الذوقية التي اصلها بالسلوك
والرياضات والمجاهدات في صراط الحق فلا يمكن حصول
هذا العلم بجارحة من جوارح الا بالارجل وهو اى علم الارجل
قوله تع في حق الاكل لمن يتقوى بقوله قوله تع اقام كتبه
وهو قوله تع ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم
من ربهم لاكلوا من فوقهم اى لحصل لهم العلوم الفايضة

من

من ارواحهم من غير كسب وسعى في السلوك ومن تحت ارجلهم
معقول القول وانما كان هذه الحكمة من علم الارجل من علوم
الاذواق لا من غيره من الجوارح فان الطريق الذي هو
الصراط المستقيم وهو اى ذلك الطريق للسلوك اى وضع
لان يسلك عليه والمشي فيه والسعي فيه لا يكون ذلك المشي
المعنوي الا بالارجل المعنوي كما ان المشي الصوري لا يكون
الا بالارجل الصوري والمقصود من الحكمة الاحدية شهود ا
حدية ذاته تع من حيث كونها في كلمة هودية وما كان احدية
الذات في كلمة هودية الا لاخذ الحق النواصي وكونه على صراط
مستقيم ولاجل مشاهدة هود ع م احدية الذات على هذا
الطريق قال ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على
صراط مستقيم فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا بالارجل فلا ينتج
هذا الشهود الاحدي الذي لا يحصل الا في اخذ النواصي قوله
بيوم من يتعلق بالاخذ هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص
وهو علم الارجل من علوم الاذواق فلا يكون هذه الحكمة الهودية
الا بالكسب والسلوك والمشي على الصراط المستقيم فلا بد هذا
الشهود لكل احد من الناس مطيعا كان او مجرما بحسب اوقاتهم
المقدرة لهم اذ ما منهم الا وهو يمشي على الصراط المستقيم الذي
يوصل من يسلك فيه الى هذا الشهود فمنهم من يوصل صراطه
المستقيم الى هذا الشهود في الدنيا كالانبياء والاولياء الفا
نين في الله والباقين به تع ومنهم من وصل في الدار الاخرة

حتى ان المشركين يوصلهم صراطهم المستقيم الى هذا الشهود
في نار جهنم موبدا ابدا فيها لكن لا ينفع لعدم وقوعه في وقته فجمع
الله عذابهم مع هذا الشهود فقد شرع في بيانه ما نقول بقوله
ونسوق المجرمين هم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم
اى ساق الله المجرمين اليه اى الى ذلك المقام وهو مطلق
بعرضهم الذين استحقوه بسبب سلوكهم في الطريق المستقيم
الذي يوصلهم الى هذا المقام الذي يحصل لهم فيه هذا الشهود
بريح الدبور وهو الهواء التي فعلوا من مقتضيات انفسهم
وانما سمي ريح الدبور لانه ياتي من جهة الخلفية جهة الخلف
التي اهلكهم الله عن نفوسهم بها اى بسبب ريح الدبور
واهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح في صورة النار فهلكوا
عن انفسهم فشاهدوا ان الحق هو الآخذ بنواصيهم
والسائق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية
فانهم وان عذبوا الى الابد لكنهم يتحققون بهذا الذوق
فهو اى الله الآخذ بنواصيهم اى نواصي المجرمين والريح
تسوقهم وهي اى الريح عين الاهواء التي كانوا عليها في
الدنيا الى جهنم متعلق بتسوق وهي اى جهنم البعد الذي
كانوا يتوهمونه اى كون جهنم بعيدا عن الحق في توهمهم
لا في نفس الامر فان الله قريب من كل شئ فلما ساقهم
الى ذلك الموطن وهو جهنم حصلوا اى وجدوا في عين القرب
فزال البعد المتوهم لعلمهم ان الله معهم في كل موطن فزال مسمى

جهنم في حقهم من حيث انه بعد للحق حيث انه عذاب لكن قال
ففازوا بنعيم القرب في جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا فان الفوز
بنعيم القرب وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب في حق
المخلدين كما تالم بعض المقربين في الدنيا من جهة الاستحقاق
وانما فازوا بنعيم القرب في جهنم لانهم مجرمون اى الكاسبون
الصفات الظلمانية الحاجبة لشهود الحق فهذا الشهود
اجر المجرمين فاستحقوا بحسب جرمهم بهذا المقام فما اعطاهم
الله هذا المقام الذوقي المذوق الروحاني من جهة المنة
اى بلا اكتساب منهم بل من جهة استحقاقهم بالمجاهدة
والسلوك في الصراط المستقيم فلا يحصل علم الاجل لاحد
الا من جهة الاستحقاق لا من جهة الفضل والمنة وانما اخذوه
اى وانما اخذ المجرمون هذا العلم الذوقي علم الاجل من الله
بما اى بسبب الذي استحقته اى استحقت هذا العلم الذوقي
حقائقهم اى اعيانهم الخارجية من اعمالهم اى من اجل اعمالهم
التي كانوا عليها في الدنيا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل
لهم مما يكسبون فحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهي العلم
اللدني في الويل وكانوا في الدنيا في السعي في اعمالهم على
صراط الرب المستقيم فيوصل صراطهم لكونه مستقيما الى
مشاهدة ربهم وانما كان سعيهم في اعمالهم على الصراط المستقيم
ولم يكن على الصراط الغير المستقيم لان نواصيهم كانت بيد من
له هذه الصفة اى بيد من كان على الصراط المستقيم فلا يكون

انحرافهم عن صراط ربهم المستقيم فاذا كانت نواصيهم
بيد ربهم الذي على صراط مستقيم فما مشوا بنفوسهم
حتى يمكنهم الذهاب الى طريق غير مستقيم وانما مشوا
بحكم الجبر من القايد والسايق وهو ربهم الى ان وصلوا
الى عين القرب في موطن يسمى جهنم والجبر في الحقيقة راجع
اليهم باقتضاء اعيانهم الثابتة فهم طلبوا حكم الجبر من
الله فحكم الله عليهم بالجبر على حسب طلبهم اعلم ان اهل
النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم الى ان وصلوا
عين القرب فاذا وصلوا الى عين القرب حصل لهم هذا العلم
الذوقي الذي استحقوه مما اخذوه من الله الا باستحقاقهم
لان هذا العلم من علم الارث لا بد له من كسب ثم يأتي
لهم فضل من ربهم فاخرجهم من دار الجحيم وادخلهم في
دار النعيم فاعطاهم هذا المقام وهو دار النعيم الا
من جهة المنة والفضل وما اخذوه من الله الا كذلك
واما المخلدون فامرقوا بالنار الى ان وصلوا ما وصل
عصاة المؤمنين اذ لا بد من الوصول اليه ثم لا يأتي لهم
فضل ابدا من ربهم فمن حيث روحانيتهم يتنعمون بقرب النعيم
ومن حيث صورتهم الجسدية يتعذبون كلما عذبوا ازدادوا
علما هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض
المؤمنين يتلذذون بنعيم مشاهدة ربهم مع انهم يتألمون
بما اصابهم من الالم هذا مما افاض علي من روح صاحب الكتاب

وقد غلط بعض الشارحين بحمل كلامه على انقطاع العذاب
عن الكفار وليس ذلك مراد من الشيخ بل مراده اثبات
علم الارث لاهل النار في النار من جهة الاستحقاق
كما اثبته للمؤمنين في الدنيا من جهة الاستحقاق اي
وكيف كان لا بد لكل احد من علم الارث ولا بد ان لا يكون
ذلك العلم الا من جهة الاستحقاق ويدل على ثبوت قرب
الحق من عباده قوله تعالى ونحن اقرب اليه اي الى الميت منكم
فقد اثبت قربه من المخاطبين باثبات اقربيته اليه ولكن
لا تبصرون قربي منكم ومن كل شيء وانما هو اي الميت
صاحب القرب يبصر قربي منه وانما يبصر صاحب هذا
القرب فانه اي لان صاحب هذا القرب مكشوف الغطاء
اي الحجاب عن بصره فبصره حديد يبصر ذاتي وصفاتي
ويشاهد قربي اليه وما انتم فلستم مكشوف الغطاء فبصركم
ليس بحديد فما خفي القرب منا من ميت اي ما خفي
سعيدا في القرب من شقي فدل ذلك على ان نعيم القرب عام في
حق كل احد سعيدا كان او شقيا وكذلك يدل على عموم نعيم القرب
قوله ونحن اقرب اليه اي الى الانسان من حبل الوريد وما خص
انسانا من انسان بل يعم في حق كل انسان سعيدا او شقيا فالقرب
الالهي من السعيد ثابت محقق لا اختصاص به اي بالقرب في الاخبار
الالهي فلا قرب اقرب من ان يكون هويته عين اعضاء العبد
وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى واذا كان

الحق عين قوى العبد فهو ضمير الشأن يفسره من مشهود
في صورة خلق متوهم فالخلق معقول بمنزلة المرآة
والحق محسوس مشهود ظاهر فيه عند المؤمنين الذين
قلدوا الانبياء فيما اخبروا به من الحق قال الرسول عم
في حقهم في الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه واهل الكشف
والوجود اى الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالذوق
وما عدا هذين الصنفين الذين اتبعوا في تحصيل معلوماتهم
نظرهم الفكري فالحق عندهم معقول والخلق مشهود فهم
اى فعلم هذه الطائفة بمنزلة الماء الملح الاجاج كلما
ازدادوا علما ازدادوا شبهة بحيث لا يروى ولا ينفع
علمهم كالملح الاجاج لا يروى لشاربه وقد اشار الى
افتراق المؤمنين من اهل الكشف اولا والى اتحادهما
ثانيا بقوله والطائفة الاولى علمهم بمنزلة الماء العذب
الفرات السائغ لشاربه اذ العلم الحاصل عن كشف الهي
لا يحتمل خلافه فيروى لشاربه فاذا كان الناس طائفتين
في العلم اهل الكشف واهل الحجاب فالناس على قسمين من
الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها اى غاية
طريقه التي تنتهي الى الحق وهم الذين وصلوا الى نعيم القرب
الى اصل لهم من سلوكهم لهن في حقه صراطا مستقيما لوصوله
الى مطلوبه ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف
غايتها وهي اى طريق هذا الشخص عين الطريقة التي عرفها

الصنف

الصنف الاول فالعارف اى عارف الطريق وغايتها يدعوا
الخلق الى الله على بصيرة لعلمه الطريق وغايتها وهم الانبياء
والاولياء الوارثون والمؤمنون اى المقلدون للانبياء
وغير العارف يدعو الخلق الى الله على التقليد والجهالة وهم
الحكماء المقلدون عقولهم الجاهلون اى المنكرون بالاخبا
رات الالهية في حق الحق المحجوبون عن كشف الهي فلا يعلمون
الطريق ولا غايتها وكذا المعتزلة فانهم وان لم ينكروا ال
النصوص لكنهم يأولونها بمقتضى عقولهم فلا يقلدون الا
نبياء فيما اخبروا به بل هم المقلدون ادلة عقولهم كالحكماء
فلا يحصل لهم العلم عن كشف الهي فهذا اى العلم الحاصل
لاهل الكشف علم خاص من علوم الاذواق يأتي اى يحصل
لهم من اسفل سافلين لان الارجل هي السفل واسفل منها الذي
تحتها اى تحت الارجل وليس ما تحت الارجل الا الطريق
ولا يحصل هذا العلم لنا الا ان نجعل انفسنا طريقا تحت
اقدام الناس يعني ان نشرع طريق الفناء طريق التصفية
ولما بين احكام مقام الفرق شرع في بيان احكام الجمع بقوله
فمن عرف الحق عين الطريق اى فمن عرف ان الحق هو
عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان تعليل وبيان
لكون الامر على ما هو عليه في هذه المسئلة فيه اى في الطريق
جل وعلا يسلك ويسافر في نفس الامر اذ لا معلوم الا هو وهو
اى الحق عين السالك والمسافر فلا عالم الا هو هذا باعتبار

احدية الذاتية فاذا كان السالك والطريق والعالم والمعلوم
هو الحق فمن انت استفهام انكاري اى انت معدوم في نفسك
فاعرف اليوم حقيقتك وطريقتك ولا تفوتك وقتك حتى لا
تتوصل لعرفان حقيقتك وطريقتك في حكم قواتك وسوق الحسرة
فانك اذا عرفت ما قلنا فقد عرفت حقيقتك وطريقتك فقد
بان اى فقد ظهر لك الامر من الله على ما هو عليه وهو كون
الطريق والسالك والعلم والمعلوم عينه الحق باعتبار احدية الجمع
على لسان الترجمان وهو نفسه لقوله حتى اكون مترجما والحق
مترجما الناعن بنيه هود لهم مقالة وهي قوله ما من دابة
الخ او نبينا محمد عم مترجما عن الحق مقالة وهي قوله كنت
سمعه الخ وكذا جميع الانبياء والاولياء ان فهمت
ما ظهر من لسان الترجمان اى ان كنت ذا فهم فهو اى
لسان الترجمان لسان حق فلا يفهمه اي لا يفهم احد لسان
الحق الا من فيه بسكون الهاء هو حق حتى يفهم بفهم الحق
مطلعات كلام الحق فان الشهود باحدية الاشياء من
مطلعات كلام كلام رب العزة ومن مفهوماته الثانية ولا
يفهمه الا العلماء بالله وهم الذين كان الحق فهمهم وسمعهم
وجميع قواهم وانما دل على هذا المعنى لسان الترجمان فان
للحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة بالنسبة الى شيء واحد
بعضها ظاهر في العموم وبعضها خفي لا يظهر الا لمن نور قلبه
وكذلك بالنسبة الى آية واحدة معاني كثيرة ووجوه مختلفة

بعضها

بعضها ظاهر يفهمه كل احد وبعضها خفي لا يفهمه الا من كان
فهمه حقا فلا ينحصر معنى الكلام القديم على المفهوم الاول
وهو ما يفهم العموم بل لا بد من مفهوم ثان يفهمه الخصوص
وهو الذوق لا يباين ولا ينافي المفهوم الاول فان الله تع
يخاطب عباده في كلام بحسب ادراكهم فكان في كلامه القديم
اشارات لطيفة لا يفهمها الا من فهم عن الله واورد
شاهدا على ثبوت ذلك المعنى فقال الا ترى عادا قوم هود
كيف قالوا حين ظهور العذاب لهم في صورة السحاب
هذا عارض اى سحاب ممطرنا اى ينفعنا بانزال المطر
فظنوا هذا هذا القهر خيرا اى لطفا ورحمة لهم لحسن
ظنهم بالله فعاملهم الله باعطائه لهم جزاء حسن ظنهم
بالله من الجهة التي غير ما تخيلوه وهو اى الحق عند
ظن عبده فاضرب لهم الحق عن هذا القول اى عن قولهم
هذا عارض لحسن ظنهم به فاخبرهم بما هو اتم واعلى مما
تخيلوه في القرب فانه اى الشأن اذا امطرهم اى اذا
اعطاهم الحق مما تخيلوه وذلك الامطار حظ الارض و
سقي الحبة المزروعة في الارض فما يصلون هذا القوم
الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد وهي حصول الغذاء الجسماني
من محظوظات انفسهم فما تحصل هذه النتيجة من المطر الا بعد
مدة مديدة بخلاف اهلاكهم فانه يوصلهم في الحال الى
مشاهدة ربهم فهم يتلذذون بارواحهم بهذه المشاهدة

والوعد بوائین وجه علی الابد ولما بین احوال قوم هود وهم
شرع فی بیان اشارات الایة ولطایفها بقوله فقال لهم بل هو
ما استعجلتم به ریح حاصلة لهم فیها عذاب الیم تحمل الحق
الریح اشارة الی ما فیها ای فی الریح من الراحة لهم فان بهذه
الریح یریح الحق ارواحهم من هذه الهیاکل المظلمة والمسالک
ای الطرایق الوعرة ای الصعبة والسدف بضم السین و
فتح الدال جمع سدفة ای الحجاب والمدلهمة ای اللیل المظلمة
واشار الی ان ما فی هذه الریح عذاب ای امر یستعذبونه
اذا ذاقوه الا انه الان ذلک الامر اللذیذ یوجعهم لفرقة
المالوفات فجمع الله الرحمة والعذاب فیهم فیرحمهم الله بالرحمة
الممتزجة بالعذاب فی دار الشقاء فما کان فی حق المشرکین
من الله الا هذه الرحمة لا غیر فان الرحمة الخالصة من
شوب العذاب مختصة للمؤمنین فی الدار الآخرة تفریقا
بینهما الحمد لله تفریق قال بعض الشراح فی هذا المقام ان الله
نعم هو الرحمن الرحیم ومن شان من هو موصوف بهذه
الصفات ان لا یعذب احدا عذابا ابدیا ثم کلامه هذا
کلام صادق لکنه لا یعلم هو ان العارف ان بعض العباد
یقتضی شانه بحسب عینه الثابتة ان یعذب عذابا ابدیا
فیعذبه الله علی مقتضی شانه ابدا فیما سترهم ای الحق العذاب
حتی خلصوا عن الهیاکل المظلمة فیصلوا فی الحال الی الغذاء
الروحانی وهو مشاهدة ربهم فکان الامر الی اصل لهم بالهلاک

الیهم

الیهم اقرب ومتعلق اقرب قوله الیهم مما ای من الذی تخیلوه
فاذا باشرهم الحق العذاب تدمر کل شیء بامر ربها ای قطعت
الریح تعلق ارواحهم بظاهر ابدانهم فاصبحوا ای فصاروا
لا یری الا مساکنهم وهی جثثهم ای ابدانهم التی عمرتها
ارواحهم الحقیقیة وهی الروح التی قال اسمه فاذا سویته
ونفخت فیه من روحی فزالت عنهم حقیقة هذه النسبة
الخاصة وحقیقتها کونهم علی صورة الحق من العلم والحیوة
والقدرة بسبب تعلق الارواح الحقیقیة بهم فاذا زالت
تعلق الروح زالت عنهم هذه الکمالات الحقیقیة وبقیت
علی هیاکلهم الحیوة الخاصة بهم من الحق وهی الحیوة التی
نصیب منها لکل شیء من الله بدون نفخ منه بخلاف الحیوة
الحقیقیة فانها لا تحصل الا لمن یقبل الاستواء التی ای الحیوة
التی تتعلق بها ای بسبب هذه الحیوة الجلود والایدی
والارجل وبوذوق المیت بها عذابات الاسواط والاخاذ
فی القبر وفی ورود النص الالهی من الایات والاحادیث بهذا
المذکور کله فهذه نسب جسمانیة لا نسب حقانیة ولما بین
الامر علی ما هو علیه شرع فی بیانه سبب عدم ظهور هذه
الحق لبعض الناس بقوله الا ای غیر انه وصف
نفسه بالغیرة ومن جملة غیرته حرم الفواحش ولیس
الفحش الا ما ظهر واما الفحش ما بطن فهو لمن ظهر له ای بالنسبة
الیه فحش واما بالنسبة لمن لم یظهر له ولیس بفحش فلما حرم الفواحش

اى منع ان تعرف خطاب عام اى منع ان يعرف كل انسان حقيقة
ماذكرناه وهي عين الاشياء اى حقيقة ماذكرناه من كون
الحق عين الاشياء كانت تلك الحقيقة مابطن من الغواشى
فاذا كانت تلك الحقيقة فاشية باطنة فسترها اى ستر الحق
تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها احد الا بالمجاهدات
والرياضات بالسلوك بطريق التصفية جواب لما قوله فسترها
والفاء زائدة لتاكيد الستر هذا ما اختاره بعض الشارحين
والاولى ان يجعل جواب لما محذوفا للعلم به اى لما حرم الغوا
حتى كانت تلك الحقيقة فاشية باطنة فقوله فسترها جواب
لشرط محذوف بالغيرة وهو اى الغيرة انت تطالب كل عين
مأخوذة من الغير وتذكير الضمير باعتبار الغير فالغير اى
الذى لم يعلم ان الحق عين الاشياء يقول السمع سمع زيد لعدم
ظهور هذا المعنى له والعارف اى الذى يعلم ان الحق عين
الاشياء يقول السمع عين الحق وكذا باقى من القوى والا
عضاء فما كل احد عرف الحق فتفاضل الناس بعضهم على بعض
في العلم بالله وتميزت المراتب اى مراتبهم فبان اى ظهر الفاضل
والمفضول بين الناس واعلم انه اى الشأن لما اطلعني الحق
واشهدني اعيانه اى ارواح رسله وانبيائه كلهم البشريين
اى لا يكون فيهم رسل من غير البشر من ادم الى محمد عم اجمعين
فكان ادم ومحمد عم داخلين في شهوده في مشهد اى مقام
اقمت على المجهول فيه اى في ذلك المشهد بقرطبة هي مدينة في الغرب

سنه

١٤٢

سنة ست وثمانين وخمس مائة قوله ما كلمني احد من تلك الطائفة
الا هود عم جواب لما فانه اخبرني بسبب جمعيتهم ورأيته عم
رجلا ضخما في الجسامة في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة
عارفا بالامور كاشفا لها ودليلي على كشفه لها قوله ما من دابة
الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم واى بشارة
للخلق اعظم من هذه البشارة فان في هذه الاية دلالة على
كمال قرب الحق من العبد وعلى كمال تصرف الحق في العبد ثم من
امتنان الله علينا هذه المقالة عنه اى عن هود عم في
القرآن ثم تممها هذه المقالة في بيانه معناه وتحقيقه الجامع
للكل اى لكل المراتب وهو محمد عم بما اخبر به عن الحق بانه عين
السمع والبصر واليد والرجل واللسان اى هو اى الحق عين
الحواس الظاهرة والحال ان القوى الروحانية اقرب الى
الحق من الحواس اى من القوى الظاهرة فاكتفى رسول الله عم
بذكر الابعد المحدود اى معلوم الحد وهو الحواس عن الاقرب
المجهول الحد وهي القوى الروحانية فانه لما كان الحق عين ما
هو ابعد منه فبالحرى ان يكون عين ما هو اقرب منه لكن
اكتفى رسول الله بذكره والمراد بكون الحق عين الاشياء و
عين قوى العبد اتحاده معها في بعض صفاته او عبارة عن
كمال القرب يدل عليه قوله الاقرب المجهول وقد بينت كيفية اتحاد
الحق مع الاشياء وعينيته في غير موضع فترجم الحق لنا عن
نبيه هود عم مقالته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله عم

عن الله تعالى بشرى لنا فحمل العلم بهذه البشارات في
صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا اى وما ينكرها
لا ئيلنا الا القوم الكافرون فانهم اى الكافرون يسترونها
اى يسترون ما جاءت به الشرايع من عند الله وان عرفوها
اى فان عرفوا انها حق لكنهم يسترونها حسدا منهم ونفاسة
اى بخلا وظلما لان ستر الحق بعد العلم ظلم او بخل واياك
وستر الحق والمراد من ايراد هذا الكلام في هذا المقام تعريض
لاهل الحق الذين يعلمون الحق ثم يسترونه ولم يظهرونه
واعتذار منه في اظهاره اسرار الحق وتحذير للسالكين
في طريق الحق حتى لا ينكرون احوال الاولياء واظهار الحق
بعد العلم بحقيقتهم وتوطئة لما يذكره من الايات الدالة على
وجود الحق مع كل موجود وما راينا قط امن عند الله في
حقه مع في اية انزلها او اخبار عنه او صلة الينا فيما يرجع
اليه اى الى الحق يعنى وما راينا قط في انها انزلها الله من
عنده في حق نفسه وما راينا قط في الخبر عنه في حق نفسه
الذى اوصله بنبينا الينا الا وهو ملتبس بالتحديد تنزيها
كان ذلك المنزل او الخبر او غير تنزيه فان التنزيه عين
التحديد اوله اى اول التحديد العماء الذى اخبر رسول الله صلعم
بان الله كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء فكان
الحق فيه قبل ان يخلق الخلق فكان ذلك المقام اول ما ظهر
من التعينات لذلك قال اوله ثم ذكر الحق في القرآن العظيم

انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضا ثم ذكر بلسان
نبيه انه ينزل الحق الى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر انه
اى الحق اله في السماء وانه اله في الارض وذكر انه معنا
اينما كنا وقد حدد نفسه حتى اوصل تحديده في المبالغة الى ان
اخبرنا انه اى الحق عيننا ونحن محدودون به وهو حدنا
فما وصف نفسه الا بالحد في قوله كنت سمعه وبصره الى اخره
وقوله ليس كمثله شىء حد ايضا ان اخذنا الكاف زايدة
لغير الصفة اى لا لكونه لافادة اثبات المثل فمن تميز عن
المحدود ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين
هذا المحدود والمراد بالمحدود الاشياء فاذا لم يكن الحق عين
الاشياء كان محدودا بهذا الحد فاذا كان الامر كذلك
فالاطلاق عين التقييد والمطلق مقيد بالاطلاق
لمن فهم الاشياء على ما هي عليها وان جعلنا الكاف للصفة
فقد حددناه وان اخذنا ليس كمثله شىء على نفي المثل
على ان الكاف زايدة لغير الصفة تحققنا بالمفهوم اى
اطلعنا بالمعنى المراد من الاية وهو انه عين الاشياء بخلاف
ما اذا اخذ الكاف للصفة فانه وان دل على التحديد لكنه
لا يدل على انه عين الاشياء فان مفهومه اثبات الوجود
لغيره ومفهوم الثاني نفي المثل فيلزمه نفي الوجود عن غيره
فتبين بهذا الوجه انه عين الاشياء كما كانت في الاخبار الصحيح
لذلك اوردها في اثبات هذا المعنى دون الوجه الاول وتحققنا

بالاخبار الصحيح انه اى الحق عين الاشياء واشار الى فرق
الاية والحديث الصحيح فى الدلالة على انه عين الاشياء
بقوله فى الاية بالمفهوم وفى الحديث بقوله وبالاخبار ولم
يقل وبمفهوم الاخبار فان قوله كنت سمعه الخ فى العينية معلوم
للعموم بخلاف الاية فانها لا تدل بهذه الدلالة بل تدل
على العينية بالمفهوم الذى يفهم من وجوه اللفظ ولا يعلم
ذلك الا من كانت له بصيرة من ربه فدلالة الحديث على
العينية اتم واعم من دلالة الاية والاشياء محدودة
وان وصل اختلفت حدودها فاذا كان الحق عين
الاشياء وكان الاشياء محدودة فهو اى الحق محدود
بحد كل محدود فاذا كان محدودا فما يحد شئ الا وهو
اى ذلك الحد حد للحق فاذا كان حد كل شئ حدا للحق
فهو السارى فى مسمى المخلوقات وهى المسبوقة بالزمان و
مسمى المبدعات وهى الغير المسبوقة بالزمان وسريان
الحق فى الموجودات وجود اسمائه وصفاته فيها بحسب
قابلية اعيانهم الثابتة ولو لم يكن الامر كذلك اى ولو
لم يكن الامر ساريا فى الموجودات ما صح الوجود اى ما كان
الشئ موجودا فهو عين الوجود فهو على كل شئ حفيظ
عن انعدامه بان كان ذلك الشئ على غير صورة الحق بذاته
فلا يؤده اى فلا يثقله حفظ الشئ اذ عينه لا يثقل حفظ
على ذلك الشئ فاذا كان الحق عين الوجود وحافظا للاشياء

بذاته

بذاته فحفظه تع للاشياء كلها حفظه لصورته اذ الاشياء
عبارة عن الصورة الوجودية التى هى صورة الحق اى
صفة الحق ان يكون اى ان يوجد الشئ على غير صورته
اى على غير صفة الحق ولا يصح الا هذا اى لا يصح الا ان
يكون الشئ على صورة الحق فكان وجود الشئ على غير
صورة الحق محالا فهو اى الحق الشاهد من الشاهد
والمشهود من المشهود باعتبار الاحدية فالعالم صورته
اى مظهره وهو روح اى باطن العالم المدبر له اى للعالم
كالروح المدبر للبدن فهو اى مجموع العالم الانسان الكبير
فهو اى الحق الكون كله اى الوجود كله وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه كناية عن العالم اى قام وجود العالم بوجود
الحق ولذا اى ولاجل ان الحق هو الواحد القيوم الذى
قام به الوجود قلت له يغتذى بنا من حيث ظهور احكامه
فينا واعتنائه فى وجوده فوجودى غذاؤه لقيام احكامه
وكمالاته بنا هذا ان كان الحق ظاهرا والعبد باطنا وبه اى
وبالحق نحن نغتذى اى نغتذى لقيام وجودى بوجوده
هذا ان كان العبد ظاهرا والحق باطنا فيه منه جزاء ان
نظرت بوجه شرط تعوذى متعلق لقوله فيه منه اى ان نظرت
بوجه الوجه يكون تعوذى بالحق من الحق فهى قوله تع اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم بهذا الوجه اعوذ بالاسم الهادى
من الاسم المضل فكان قوله عم اعوذ بك منك ناظرا

الى هذا الوجه فالاسماء كلها قبل وجودها في الخارج مكنونة
مستورة في ذات الحق طالبة كلها الخروج الى الاعيان كالنفس
الانساني فيحبس النفس الطالب للخروج يحصل الكرب للانسان
فاذا تنفس يزول كربه فجاز نسبة الكرب الى المتنفس والى النفس
قبل الخروج من جوف الانسان فشبهت نسبة الاسماء الى الحق
بنسبة نفس الانسان الى الانسان تسهيلا لفهم الطالبين
فانما يتنفس الانسان لئلا يلزم الكرب فلو لم يعط الحق
ما طلبته الاسماء منه من الايجاد العالم للزم الكرب
المحال على الله فان كون الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته تع
انه يعطي كل ذي حق حقه وكذلك لو لم يحصل ما طلبته الاسماء
من الله من صور العالم لحصل للاسماء من الله كرب وهو
ظلم منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الكرب اى ولئلا يلزم
هذا الكرب المحال تنفس اى اخرج الحق ما في باطنه الى الظاهر
بكلمة كن فيكون هو في الظاهر بعد كونه في الباطن فما كان
في نفس الامر الا هذا ولا بد ان ينسب هذا النفس الى احد
من ابوى الاسماء فنسب النفس اى نسب الحق النفس الى
الرحمن بلسان نبيه عم انى اجد نفس الرحمن من قبل اليمن
فكانت الموجودات حاصلة من نفس الرحمن وانما نسب الحق
النفس الى الرحمن لانه اى الحق رحم اى اعطى به اى بالاسم الرحمن
ما طلبته النسب الالهية التي هي الاسماء من ايجاد صور العالم
بايجادها التي قلنا هي اى صور العالم ظاهر الحق وانما كان

صور

صور العالم ظاهر الحق اذ هو الظاهر لا غير وهو باطنها اى
باطن العالم اذ هو الباطن لا غير وهو الاول اذ كان
الله ولا هي اى وليس صور العالم موجودة معه وهو الآخر
اذ كان عينها اى عين صور العالم عند ظهورها اى عند
وجود صور العالم في الخارج فاذا كان الامر كذلك فالآخر
عين الظاهر والباطن عين الاول وهو معنى قوله تع هو
الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم
لانه بنفسه عليم وليس العالم سوى من حيث الاحدية و
ليس علمه بالاشياء الا عين علمه بذاته وصفاته واسمائه
فلما اوجد الحق الصور اى صور العالم وهي الموجودات
الى رحبة في النفس اى في النفس الرحماني وهو هيولى
العالم كله القابل لجميع الصور كما ان النفس الانساني
يخرج من الباطن الى الخارج فيوجد في هذا النفس
بحسب الخارج صور الحروف المختلفة وظهر في هذه
الصور سلطانه اى حكم النسب بكسر النون وفتح السين
المعبر عنها اى عن النسب بالاسماء صح النسب بفتح النون
والسين مصدر بمعنى الانتساب الالهي للعالم اى صح للعالم
ان ينتسب الى الله فانتسبوا اى العالم اليوم فقال الله
تع على لسان نبيه عم اليوم وهو القيمة الكبرى اضع نسبكم
وارفع نسبي اى اخذ عنكم انتسابكم الى انفسكم واردكم
انتسابكم الى فصح للعالم نسبتان نسبة الى العالم مثله

ونسبة الى الحق فاحتجب الناس بانتسابهم الى العالم عن انتسابهم
الى الحق ولا يشاهد ذلك الا من افنى وجوده في وجود الحق
ومن لم يفعل ذلك تأخر مشاهدته الى يوم لا انساب بينهم
فاذا رد الحق انتساب العالم اليه كان العالم بذاته وجميع صفاته
وافعاله عين الحق باعتبار الاحدية الذاتية ايه المتقون
اى الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم باسناد ذواتهم
وصفاتهم وافعالهم كلها الى الحق فكان الحق ظاهرهم اى
عين صورهم الظاهرة فتحققوا بقوله تعالى اليوم اضع نسبكم
بفنائهم في الله وبقائهم به وهو افراد الخير باعتبار
المقام اعظم الناس واحقه واقواه عند الجميع اى عند
جميع اهل الله لوصولهم نهاية الامر فكان قولهم ان الحق
عين الصور الظاهرة صادقا لشهودهم ان انتساب
العالم كله الى الحق وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقاية
للحق بصورته اى بسبب كون العبد صورة الحق اى
بسبب اسناد العبد صورة الحق الى نفسه وانما كان الحق
صورة المتقي اذ هوية الحق عين قوى العبد كما قال كنت
سمعه الخ فسمي العبد اى حين كون المتقي من جعل نفسه
وقاية للحق وقاية لمسمى الحق فاثبت هذا المتقي الفعل
لنفسه وقاية لربه واما المتقون الذين اتخذوا الله وقاية
في مسمى الحق وقاية لمسمى العبد وهو اسناد العبد جميع
احواله الى الحق على الشهود متعلق بقوله وقاية لمسمى الحق

اى هذه الوقاية سواء كانت للحق او وقاية للعبد كانت
على الشهود لا على التقليد حتى يتميز العالم من غير العالم في
مقام التقوى بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية للحق من
غير الشهود فليس بعالم بمقام التقوى ولم يكن من المتقين
وكذلك من اتخذ الله وقاية بلا مشاهدة ليس من اهل
العلم ولا من اهل التقوى فالعالم من كان علمه بالمشاهدة
فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والذوق فليس بعالم فميز
الله تعالى بين العالم وغير العالم بقوله قل هل يستوي
الذين يعلمون الحق بالشهود والذين لا يعلمون بدونه
فنفى الحق العلم عمن لا يعلمون بالمشاهدة ويدل على ذلك
قوله تعالى انما يتذكر اى ما يعلم الحق الا اولوا الالباب
فمن لم يكن من اولى الالباب لم يكن عالما فاورد هذه
الآية دليلا على ان المراد من قوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون هم العالمون بالمشاهدة وهم اى اولوا الالباب
الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء
ولب الشيء جهة حقيقته فمن نظر في هذه الجهة يشاهد
الحق فيها فهو العالم فاسبق اى فاتقدم في رتبة العلم
بالله مقصر وهو الذي يطلب تحصيل العلم بنظر العقل
وهو المسمى باهل النظر مجردا وهو اهل التصفية والمجا
هدة والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فهم يعلمون
لب الشيء ويعلمونه على ما هو عليه فلا مدام من حيث اللب

فالمتقون هم الذين اتخذوا الله وقاية من حيث اللب
لا من حيث الصورة فان صورة الاشياء كلها حدوث
والحدوث كله مذام في حق الحق لا ينسب الى الله تعالى عند
اهل الله وكذلك كل ما ينسب الى كسب العبد لا ينسب
من هذا الوجه الى الحق ولما بين الفرق بين المقصر
والمجد في العلم اراد ان يبين الفرق بينهما في العمل
بقوله كذلك لا يماثل اجير وهو الذي يعمل للنجاة عن
النار والدخول في الجنة عبدا وهو الذي يلازم
باب سيده بمقتضى اوامره من غير طلب الاجر من عبادته
فكم بينهما فالمراد ان اهل الظاهر لا يصل الى درجة
اهل الله لا في العلم ولا في العمل فقد علمت مما ذكر ان الحق
قد يكون وقاية للعبد والعبد قد يكون وقاية للحق
واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه اي من حيث كون الحق
ظاهر العبد هذا ناظر الى قوله ايها المتقون والعبد
وقاية للحق بوجه اي من حيث كون العبد ظاهر الحق فقد
حصل في تلك المسئلة خمسة اوجه كلها صحيحة لكنها تنفصل
بعضها عن بعض فشرع في تفصيلها بجزاء الشرط وهو
قوله فقل في الكون اي في حق الكون ما شئت ان شئت
قلت هو اي الكون الخلق باعتبار وقاية الكون للحق
وان شئت قلت هو اي الكون الحق باعتبار وقاية
الحق للكون وان شئت قلت هو الحق الخلق بالجمع بينهما

وان

وان شئت قلت لا حق اي الكون لا حق من كل وجه ولا
خلق من كل وجه فصدق سلب ايجاب الكلي فلا يصدق
اصلا في الكون ايجاب الكلي لا في الحقيقة ولا في الخليقة وان
شئت قلت بالحيرة في ذلك اي في حق الكون فهو قال بالحيرة
لم يصدر منه حكم في حق الكون فاذا قلت بهذه المقامات
فقد بانت اي ظهرت المطالب بتعيينك المراتب ولولا ذلك
تحديد الحق ولولا التحديد في نفس الامر ما اخبرت الرسل
بتحول الحق في الصور وهو ما جاء في الخبر الصحيح ان
الله يتجلى للخلق يوم القيمة في صورة منكرة فيقول انا
ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة
عقايدهم فيسجدون له ولا وصفته اي ولا وصفت
الرسل الحق بخلع الصور عن نفسه اي لم يقولوا ان الله
يتجلى يوم القيمة خاليا عن الصور بل قالوا ان الله
يتجلى في الصور والصور كلها محدودة فالحق المتجلي
في المحدود محدود فكان الحق هو الظاهر في كل صورة
فح فلا تنظر العين في الحقيقة الا اليه لكنه لا يعلم من احتجب
بالصور ولا يقع الحكم الا عليه باعتبار الاحدية فنحن له
عبيد وهو ربنا وبه اي وجودنا وقيامنا بالحق
وقلوبنا في يده يقلبنا كيف يشاء وهو اشارة الى الحديث
قلب المؤمن بين اصبعي الرحمن يقلبها كيف يشاء وفي كل
حال من احوال الحسنة او السيئة فانا حاضرون لديه

فهو معنا ايضا كن لهذا اى لاجل ظهور الحق فى صورة ينكر
ويعرف وينزه ويوصف على حسب مراتب الناس فاذا
لم ينظر العين الا اليه صار النظر مختلفة فى رؤية الحق
بان كان بعضه فوق فمن راى الحق منه اى من الحق فيه
اى فى الحق بعينه اى بعين الحق فذلك العارف لكون الناظر
والنظر والمنظور منه والمنظور فيه والمنظور اليه كلها
حق فى نظره ومن راى الحق منه اى من الحق فيه اى
فى الحق بعين نفسه فذلك غير العارف لعدم علمه ان
الحق لا يرى بعين غيره ومن لم ير الحق منه اى من الحق
ولا فيه اى لا فى الحق وانتظر ان يراه بعين نفسه
فذلك الجاهل لعدم رؤيته للحق اصلا بخلاف غير العارف
فانه عارف من حيث انه يرى الحق من الحق فى الحق وغير
عارف من حيث انه يرى بعين نفسه لا بعين الحق فظهر
فى هذا المقام ثلث مراتب عارف وغير عارف وجاهل ولذلك
قال وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة فى ربه اى فى
حق ربه يرجع ذلك الشخص بها اى مع تلك العقيدة اليه
اى الى ربه ويطلبه اى يطلب ذلك الشىء ربه فيها اى
فى تلك العقيدة فاذا تجلى له الحق يوم القيمة فيها اى
فى صورة عقيدته عرفه واقر به وان تجلى له فى غيرها اى
فى صورة غير صورة عقيدته نكره اى ينكره ونعوذ منه
واساء الادب عليه اى على الحق فى نفس الامر وهو عند نفسه

يعتقد

يعتقد انه قد تأدب معه فاذا كان الامر فى حق المحجوب
كذلك فلا يعتقد معتقد محجوب الها الا بما جعل اى
تصور المعتقد ذلك الاله فى نفسه اى فى ذهنه فاعتقد
كون الحق على تلك الصورة ونفاه عما عداها فالاله
حاصلة فى الاعتقادات بالجعل اى بسبب جعل المعتقد
فاذا راوا الحق يوم القيمة فما اى فليس راوا اى المعتقدون
الا عين نفوسهم وراوا ما اى الذى جعلوا فيها اى فى
انفسهم فلا يروا الحق فانظر مراتب الناس فى العلم
بالله قوله هو راجع الى المراتب افرد باعتبار العلم بالله
عينه مراتبهم فى الرؤية يوم القيمة هذا هو حال المعتقدين
الذين حصروا الحق فى صور اعتقاداتهم وقد حذر
السالكين عنه ذلك مع بيانه مقام اهل الشهود بقوله
وقد اعلمتك بالسبب الموجب وهو حصر الحق فى صورة
الاعتقاد وكذلك اى لتجلى الحق يوم القيمة فما يتجلى
الحق لاحد يوم القيمة الا على حسب اعتقاده فى الدنيا
فى العلم بالله بقيد او اطلاق فاياك ان تتقيد فى
الدنيا بعقد اى باعتقاد مخصوص وتكفر بما سواه اى
بما سوى ذلك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة اذا تجلى
لك فى غير ذلك الاعتقاد فيفوتك خير كثير اى علم كثير
نافع فى الدنيا ودرجة عالية فى العقبى بل يفوتك العلم
بالامر على ما هو عليه اذ الحق لا ينحصر فى عقد دون عقد

فكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات بفتح القاف كلها
فان الاله تبارك وتعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد
دون عقد فانه يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما
ذكر اينًا من اين الا وذكر ان ثمه اى فى الاينية المذكور
وجه الله ووجه الشى حقيقته فنبه الحق بهذا القول
وهو قوله اينما تولوا فثم وجه الله قلوب العارفين
لئلا تشغلهم العوارض فى الحيوة الدنيا عن استحضار
الحق مثل هذا الاستحضار وهو كونه وجه الحق فى كل
اينية فلا يغفل قلوب العارفين عن الحق فى كل حال فهذا
التنبيه عناية من الله لهم حتى يكونوا مع مشاهدة الحق
فى جميع الاحوال التى تعرض عليهم فى الحيوة الدنيا فلا يقبضوا
مع غفلة فانه لا يدرى العبد فى اى نفس يقبض فقد
يقبض فى وقت غفلة فيستحق العبد من الله فلا يستوى
من قبض على حضور فانه يستحق القربة والكرامة ثم
ان العبد الكامل مع علمه بهذا اى بكون الحق فى كل جهة يلزم
اى يجب عليه انقيادًا لامر الحق فى الصورة الظاهرة والحال
المقيدة لراى للعبد الكامل وهى الصلوة التوجه فاعل يلزم
اى ملتبسًا بالصلوة الى شطر المسجد الحرام ويعتقد ان الله
فى قبلته حال صلوته وهى اى القبلة بعض مراتب وجه الحق
من اينما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اى بعض
من تلك المراتب ففيه اى فى المسجد الحرام كانه وجه الله ولكن

لا

لا تقل هو اى الحق هنا اى فى المسجد الحرام فقط بل قف
عند ما ادركت اى عند ادراكك الحق والزم الادب
فى الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الادب فى عدم حصر
الوجه فى تلك الاينية الخاصة بل هى اى بل الاينية الخاصة
من جملة اينيات ما اى الذى تولى مولى اليها اى الى تلك
الاينيات فقد بان اى فقد ظهر لك عن الله اى فقد عرفت
بما اخبر الحق به عن نفسه انه اى الحق كانه فى اينية كل وجه
وما ثمه اى وليس فى عقل كل واحد من افراد الانسان فى حق
الحق من الاينيات الا الاعتقادات فالكل اى فكل واحد
من صاحب الاعتقاد مصيب فى اعتقاده الحق فى نفس الامر
سواء طابقه ذلك الاعتقاد بالشرع او لم يطابقه لكنه اذا لم
يطابقه بالشرع لا ينفع وكل مصيب مأجور بحسب اعتقاده
فكان اجر من اعتقد الحق على ما يخالف الشرع من الكفار
التلذذات الروحانية بمشاهدة ربه مخلدًا فى النار
وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه وقد علمت معنى
السعادة والرضا فى فص اسمعيل عم وان شقى اى وان
عذب ذلك السعيد بالعذاب الخالص زمانًا طويلًا فى الدار
الاخرة فكان المؤمنون سعداء خالصين من الشقاء
لذلك ادخلوا فى الجنة والكفار سعداء ممتزجين من الشقاء
لذلك ابقوا فى النار وكذلك فى الرضا فقد مرض وتألم اهل
العناية مع علمنا انهم سعداء اهل الحق قوله فى الحيوة الدنيا

متعلق بتألم نفس عباد الله منه يودكهم الالام في الحيوة
الاخرى في دار تسمى جهنم فكما لا ينافي الالم السعادة في
الحيوة الدنيا كذلك لا ينافي في الحيوة الاخرى فكما ان اهل
الحق اذا تألموا في الحيوة الدنيا فهم على لذة في ذلك الالم
بمشاهدة ربهم فلا يشغلهم الالم عن ربهم فان الالم الذي
من الابتليات والامر لا يشغل العارفين عن استحضار
الحق وكذلك اهل النار في الحيوة الاخروية وان كانوا يتألمون
فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم لانهم عارفون فيها
فلا يحتجبون بالالم عن الحق فلا ينافي المهم راحتهم وقد
اورد دليلا على ذلك كلام اهل الله بقوله ومع هذا لا يقطع
احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا
يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد الم كانوا
يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان
ذلك الالم او يكون نعيم مستقل زايد على فقد المهم مناسب
لحالهم كنعيم اهل الجنان في الجنان قوله والله اعلم يدل
على توقف المص في هذه المسئلة اقول ان هذا الكلام
مبني وتحقيقا اما مبناه وهو ان رحمة متنوعة بلا شك
رحمة خالصة من شوب الالم كما في الجنة ورحمة ممتزجة
كما في الابتلاء فانه منهم من يذكرهم الالم في الدنيا وهم
في لذة وراحة في ذلك الالم بل الالم عين الرحمة في حقهم
فهم يحسون الراحة مع حس الالم اذ لا ينفك نعم الله منهم

في

[illegible]
في اي حال كانوا ولا ينبغي للاموات يكرا اجتماع الالم واللذة
في بلدهم الموبقة فما سبق رحمته غضبه لا يكون العذاب ابدا
الا مرحمة اذ رحمة الله بالنسبة اليه عامة في حق كل شيء
والعذاب قد عرض باستحقاق عين الممكن بالمخالفة او بحكمة
اخرى فلزم الامتزاج منه ذلك فلا ينافي الا ظهور اثر الرحمة
وهو وجدان الراحة في بعض المزاج هذا هو مبنى الكلام واما
تحقيقه وهو ان قوله ورحمتي وسعت كل شيء عام والنصوص
الواردة في حق الكفار كلها بحسب اجتماعها وانفرادها لا يدل
قطعية الا على ما انهم ابدا عن رحمة خالصة وهي نعيم الجنان
يعني لا يخرجون عن النار ابدا ولا يدخلون الجنة واما
دلالة النصوص على انهم لا يخلوا عن العذاب ابدا على معنى
لا يرتفع العذاب اصلا لا ينافي كلامهم فان قولهم يجوز
ان يكون لهم في دار جهنم بعد التعذيب الى ما شاء الله نعيم
مباين لنعيم الجنان هو بعينه نعيم ممتزج بالعذاب لان
النعيم الخالص في الدار الاخرة عندهم مختص بنعيم الجنان
لا يوجد في غيره فلا يخلوا عن العذاب اصلا على ذكر التقدير
غاية يحسون الراحة ويجدون اللذة بعد المدة المديدة
ويجمعون اللذة والالم لظهور الرحمة التي سبقت في حقهم
بعد رفعهم فيحسونها في الالم لكسب الاستعداد الى وجدان
الحسن فان العذاب متنوع فجاز ان يجمع نوع من العذاب
بنوع من الرحمة فلا تقطع النصوص الواردة في حقهم الرحمة كلها

بالنظر الى نفسها من غير اقتران بالاجماع فظهر ان كلامهم
ادل على بقاء العذاب للكفار من النصوص والاجماع لانهم
لما قسموا الرحمة الى الخالصة عن الالم والممتزجة مع الالم وحصروا
الخالصة في الدار الاخرة الى نعيم الجنان نفيه ما اثبتوا لهم
من الراحة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقق الوقوع
لا يكون لهم الا رحمة ممتزجة بالالم فلا يخلوا عن العذاب
قطعا ولا يخفف عنهم العذاب بتقليل اسبابه اذ مال
التخفيف الى ارتفاع العذاب وذا ينافي الرحمة الممتزجة
لهم ولانهم ينظرون بنظر الرحمة فان هذه الرحمة
ليست بنظر الرحمة في حقهم بل هي سبقت في حقهم مركوزة
في جبلتهم ومكنونة في بطونهم ثم ظهرت في وقتها الموعود
شرائط وجودها وهي من مقتضيات طلوعهم تحصل لهم
لا تحصل بنظر الله لهم كذلك لا يرتفع بظهورها العذاب
ولو كانت تلك الرحمة بنظر الله تع لارتفع عذابهم فلا
تخصص بالنصوص الواردة في تأبيد العذاب في
حق الكفار قوله وسعت رحمتي كل شيء ينبئ على عمومه
بحسب نصيب كل شيء منها ولا تستقط بها عموم الرحمة في
حق الكفار الا في نوع واحد من انواعها وهو نعيم الجنان
ورحمة الله تع وسعت كل شيء بل الحق ايضا بمعنى ايصال الرحمة
فيها كان رحيما فشيء لا كشيء والله على كل شيء قدير بل
كشيء والله بكل شيء عليم ورحمة الله تع واسعة ونور

من

151

منه الله يتجلى الى عباده على حسب استعداداتهم ولا يطفئ
نور الله شيء في حق شيء والله متم نوره بل نقول ان
الله قد يتجلى في الجنة لقلوب عباده من اهل النعيم بعظمة
جلاله وكبريائه فيشاهدون قدرة الله تع على اهلاكهم
واهلاك الجنة لامكان الهلاك في نفسه وان كان وعد الله
حقا وهو النصوص الواردة في عدم هلاكهم وهلاك
الجنة لكنه لا ينافي ما قلناه كالمبشرة من الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين يزيد خوفهم من الله بعد البشارة بالجنة
بالنص الالهي فحالهم هذه ناشئة من كمال يقينهم بالنص
في حقهم فيقعون في خشية الله تع بسبب هذا العلم
انما يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف
والخوف نوع من العذاب مع كونهم في الراحة الكلية فيجدون
الالم المعنوي الجزئي والراحة الصورية الكلية في دار
النعيم والنصوص لا تقطع في حقهم الا الالم الصوري
لا الالم المعنوي قال الشيخ في كلمة عزيرية العلم بسر القدر
يعطي الراحة الكلية للعالم به ويعطي العذاب الاليم ايضا
للعالم به فهو يعطي النقيضين تم كلامه وقد ظهر سر القدر
في اليوم الاخر للظاهر فيعطي النقيضين في ذلك اليوم ايضا
والانسان لكونه مظهرا للاسماء الالهية المتقابلة لا يزال
جامعا للنقيضين الالم والراحة بحسب المقامات وبحسب
الظهور والبطون فالم اهل الجنة في غاية الخفاء والبطون

[illegible] الى الاسم [illegible] كما انه [illegible] اهل النار في غاية الجزاء
والعجز [illegible] يظهر العذاب الاليم فلا يبقى في الجحيم [illegible]
[illegible] على [illegible] الوجوه [illegible] الجحيمية في نشأته
الدنياوية والمقصود اثبات عدم انقطاع اثر الاسماء
المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان وقد نازعني بعض
العلماء في ذلك بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها وما علموا ان كلما لعموم الفعل لا الدوام ثبوته فما
ثبت قطع الرحمة بالكلية في حقهم الا بالاجماع وما لهم نص في ذلك
الا انهم لما دل النصوص على حرمانهم انواع الرحمة العظمى
وجليل القدر والنعمة العظمى والنافعة الكبرى وهي نعيم
الجنان فلا رحمة عندهم في الدار الآخرة اصلا غير ذلك وكل
ما عدا ذلك عذاب محض غير الاعراف وما جاز عند اهل الفنا
من الرحمة الممتزجة بالعذاب ليس بشيء من الرحمة عندهم على
انه من اي شيء عرفتم ان الاجماع وقع على نفي ما جاز عند
اهل الله لا بد من البيان فجاز وقوع الاجماع على ما دل
عليه النصوص بدون سلب كلي غايته انهم لم يتعرضوا
جوازه ولا عدم جوازه فجاز ان يدخل تحت الاجماع وان لا
يدخل بل التفويض والتوقف فيه اولى وانسب من اهل
الفناء الى الاجماع لان حكمهم على حسب علمهم ولا يتعلق علمهم
بما في العذاب بدون نص حتى تعلق حكمهم بالنفي او الاثبات
الى ما في لب العذاب اذ كل نص عندهم لا يدل الا على بقاء ظاهر

العذاب

العذاب آتية فيه لا يلزم منه الدلالة على ما في العذاب [illegible]
لهم في باطن العذاب اصلا بحسب النصوص ولهذا فلم
اجمعوا على ذلك بآرائهم او بالنص [illegible] على ذلك
من النقل او العقل فلا يتوهم ان هذا المعنى تكلم منهم من
عند انفسهم بل اخذوا الرحمة عن بعض النصوص وهو
قوله سبقت رحمتي غضبي ووسعت رحمتي كل شيء وغير ذلك
من النصوص الدالة على شمول الرحمة واخذوا عن بعض
النصوص بقاء العذاب عليهم فجوزوا الرحمة الممتزجة
من العذاب ابقاء لحكم النصوص اذ لا يترك حكم الله من
غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وعاملا بقوله تعالى اعطى
كل ذي حق حقه فنهاية علم العلماء بالله في مثل ذلك التوقف
وتفويض الامر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب رضه في
حق فرعون وفوض الى الله وقال ثم انا نقول بعد ذلك والامر
فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق شقاؤه فرعى
الشيخ جانب الاجماع لان الاجماع كما كان حجة عند اهل الظاهر
كذلك حجة لاهل الله سواء كان بالنص او بدونه فاذا عرفت
هذا فاعلم ان اهل الله الذين انكشفت لهم اسرار النصوص
الالهية في مثل هذه المسائل اذا نظروا الى النصوص يبسطون
ويرجون رحمة الله واذا نظروا الى الاجماع خافوا عذاب الله
هكذا حالهم الى آخر عمرهم فعلمهم هذا يعطي الحيرة والتوقف
وتفويض الامر الى الله وهو مقام الاعراف وعلى الاعراف رجال

ثم ثبت لهم في هذا المقام الاعلى [illegible]
بين [illegible] النصوص [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] الموت بين الخوف والرجاء فلا
يكذبون النصوص ولا الاجماع بل يصدقون ويجمعون
بينهما كيف فان قوله لا يقطع ان يكون لهم نعيم مباين
لا يدل الا على احتمال الوقوع لا على تحقق الوقوع والرجاء
يتحقق بمجرد احتمال وقوع الوعد فليس في كلامهم في
هذه المسئلة دلالة على تحقق وقوع الرحمة ولو ممتزجة
بل على جواز الوقوع فكما ان المؤمن في حالة الرجاء لا يكذب
النصوص الواردة في الوعيد وفي حالة الخوف لا يكذب
النصوص الواردة في الوعد كذلك اهل الفناء فاسئلتنا
هذه الا وهي عين ذلك ولا تحمل عليه ما لا يحتمل عبارته
بل كل ما نقوله من مدلولات كلامه ومقصوده وليس
مقصوده من ايراد هذه المسئلة الا لتحقيق دلالة الى
النصوص في هذا الباب فان اكثر الناس لا يعلمون مثل ما
علم فما اثبت قطع الرحمة عنهم بالكلية الا بالاجماع واما
النصوص فلا تدل الا على قطع نوع من الرحمة وهو نعيم الجنان
فقد رفع الحجاب بذلك التحقيق عن وجوه المعاني لاهل الانصاف
وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لم يهتد به احد من قبلي
والله الهادي الى صراط مستقيم وما ذكر الكتاب الا كرامة
منه لذلك رد البعض وقبل البعض وذكر من خصائص

المجز

النبوة والكرامة [illegible] الآن منهم من رده [illegible]
[illegible] الى [illegible] للواقع ومنهم من
رده وبالغ [illegible] الابطال والاحراق عليه مع تصحيح
ايضا فان الفتوى لا يكون عن جهل لانه هو الحكم على ما
ينتسب اليه علم المفتي من الحق والباطل فان الحكم في حق الشيء
بالحق او الباطل تابع بعلم المفتي لا على ما كان عليه نفس ذلك
الشيء في الواقع فلا يكلف الا بالجهد على قدر طاقة البشرية
بحيث لا يكون مقصرا في جهده في حكم شيء كالمصلي المتحري
نحو القبلة ولا يكلف بالاطلاع على حقيقة الامر فان ذلك
ليس في وسع كل احد فكان مثابا ومأجورا بعمل ما يجب عليه
من حفظ الشريعة المطهرة ولا يتعلق به لسان الذم شرعا
وحقيقة بل هذا عند اهل الله بل عند صاحب الكتاب
اكمل الناس في مقام الشرع لظهور الشرع بكماله منه فكان
الاحراق في حق الكتاب وان كان ظلما اولى من ان لا يطلع
ويعمل به فاستحق بذلك عند اهل التحقيق لسان المدح
فلا ينبغي للسالكين ان يظنوا السوء بالعلماء في مثل ذلك
فان ظهر هذه الافعال منهم لا يكون الا عن كمال لانهم في
مرتبتهم اقتضت صدور ذلك لا عن نقصهم عن ظن السوء
منا فليس ذلك الا عن جهلنا وقصورنا في طريق التصوف
ايها المحب اسمع من لسان الفقير فايدة بديعة جليلة
وهي انه لما قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة

وقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء انهم من
المنازعة الى علم ادم فانه [illegible] فكان ادم [illegible]
لما [illegible] من ذريته ثلثة طوايف خليفة عن الحق والملائكة
معاوهم الانبياء والمرسلون وخليفة عن الحق وهم اولياء
الله ومن كان في طريقهم وخليفة عن الملائكة فمقام الاولياء
العفو والستر والنظر الى جهة الكمال كما فعل الحق بادم ولا
ينظرون الى جهة القصور بل كل شيء في تام بنظرهم لعلمهم
بان الله تع قبل ادم واوجد ولم يرد قول الملائكة في حقه مع
علمه بعصيانه ادم ولم ينظر الى قصورهم بل نظر الى جهة كمالهم
وقبل من كل عيب ثم اوجدهم وقال في جوابهم اني اعلم ما لا
تعلمون يعني انما قلتم في حقه صدق لكنه اني اعلم منه غير
ذلك من الكمال ولو علمتم ما اعلم لم تنازعني فلما علم الملائكة
ما علم الله بتعليم الاسماء ارتفع نزاعهم فقالوا لا علم لنا الا
ما علمتنا فهذا هو مقام اهل الله خلافة عن الحق واما
خليفة الملائكة فهم علماء الشريعة وائمة الدين فان مراد الملائكة
بقولهم اتجعل فيها تقديس الحق وتنزيهه عما لا يليق بجناب
عزته من الافساد وسفك الدماء وغير ذلك من المناهي
الشرعية لذلك قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك يعني
لا يليق بحضرتك الا التسبيح والتقديس فاقامهم الله في مقام
التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقدسوا الحق بحسب علمهم
عن كل ما يليق به تسبيحهم وتقديسهم وان لم يعلموا مرتبتهم

فاذا

فمرتبة اعلى اما علم اهل الله ارتفع نزاعهم لعلمهم [illegible]
بالعلم الذي [illegible] ومن قبل ذلك لحضورهم العلم على علمهم فما كان
نزاعهم في التحقيق الا طلب العلم عن اهله ولذا كانوا لا يشعرون
بذلك فالنزاع ينشأ من عدم علمهم بحقيقة الامر فاذا علموا
سلموا كالملائكة عند علمهم من آدم بما علم الله منه كما ان الملائكة
ليس مرادهم المنازعة مع الحق بل طلب العلم بحكمة الخلافة مع
التقديس جناب الحق فاذا كان العلماء خليفة الملائكة وجب
تعظيمهم كالملائكة بل هم احق بالتعظيم من الملائكة فهم البشر
الملك والملك ملك وصورة فانهم حجة واضحة لله في الارض
عامة الحكم لجميع الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم
حجة مخصوصة لطائفة مخصوصة ولكن ينبغي تعظيمهم
على اي حال كانوا من الاقرار والانكار فان انكارهم بعض
افعال الفقراء واقوالهم واحوالهم مبني على تنزيههم الحق وتقديسهم
عما لا يليق به اقتضت غيرة الحق بحسب مقامهم صدوره منهم
فتعظيمهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم الانبياء فانهم
كانبياء بني اسرائيل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم
ما لا يحمله السموات والارض وما قدروا حق قدرهم الا من
علم الله من لدنه علما فلا ينبغي المعارضة والمنازعة معهم
في شيء فالواجب علينا فيما اشكل عليهم من كلام اهل الفناء
التطبيق الشرعي فان علم اهل الله المسمى بالعلم الباطن من مد
لولات ما دل على العلم المسمى بالعلم الظاهر والاول عين الثاني بالذات

فهو مستفاد من وضع الشرع كذلك لا يفقه الا الكمل من تنور عقله بالنور الالهي فيذهب الى ما يذهب اليه ارباب الامكانة التطبيقية الجامعة بحيث يسلم ويتمسك بالشرع بحسن القبول فهو اعطاء فص حكمة فتوحية اى خلاصة العلوم المنسوبة الى الفتوح مودعة في كلمة صالحية اى في روح هذا النبي ع م
الفتح حصول الشيء من الشيء الذي لم يتوقع حصوله من ذلك الشيء كناقة صالح ع م لم يتوقع خروج الناقة من الجبل فقد انفتح فخرج منه الناقة معجزة له ع م ولكون صالح ع م مظهر اسم فتاح انفتح له الجبل وخرج منه الناقة اورد الحكمة الفتوحية في كلمته وبين الفتوح الغيبية فيها فقال
من الايات خبر ايات الركايب مبتدأ واضافة الايات الى الركايب اضافة عام الى خاص من وجه الركايب جمع ركيبة اى ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء معجزات الركايب كالبراق لمحمد ع م والناقة لصالح ع م فهذه الايات ليست بركايب ولا كل الركايب ليست بايات وان كان المراد بالركايب ههنا نفس الايات وهي البراق والناقة لكنه صح الاضافة من حيث مغايرتهما بحسب المفهوم بالعموم والخصوص من وجه وذلك اى كون الركايب من الايات لاختلاف في المذاهب بان كان بعضها ذاهبا الى الحق وبعضها الى برارى عالم الظلمات والركايب القابلة للذهاب الى كل منها موصلة للراكب الى مقصوده من حق او غيره وهي جمع مذهب وهو الطريق فكما ان الراكب

الصورية

الصورية مركوبة للبعض يسلك بها ويقطع بها المنازل لان يصل الى مراد ما من المراتب الانسانية مما لا يرضى الله عنه والبعض الاخر للوصول الى مراده كذلك الركايب الحقيقية وهي صورة النفوس الحيوانية التي هي مراكب النفوس الناطقة فان بعض النفوس يركب عليها لتحصيل الكمالات الالهية ويستخدمها في طريق الحق بامر الحق وارادته لا بارادة انفسهم فيحصل لهم العلم من عند الله ويعلم به الاشياء على ما هي عليه والبعض الاخر يستعملها بارادة انفسهم على مقتضى عقولهم ويستخدمها في ترتيب المقدمات المعلومة للوصول الى المجهولات وبين هذين الطائفتين بقوله فمنهم اى واذا كان المذاهب مختلفة فمن عباد الله قائمون بها اى اقاموا مراكبها وهي صورة النفوس الحيوانية في طريق الحق وطاعته بحق اى بامر الحق لا بامر انفسهم ومنهم قاطعون بها اى يسلك المراتب السباسب اى صحارى عالم الاجسام التي تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها فاما القائمون فاهل عين وشهود وهم الواصلون حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم اهل الكشف واليقين واما القاطعون هم الجنائب اى البعداء عن معرفة الحق وان استدلوا بنظرهم الفكرى من الاثر الى المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم اهل النظر والاستدلال حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر وكل منهم اى وكل واحد من القائمين والقاطعين يأتيه منه اى من الحق فتوح غيوبه

نص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

لان تصويب الحق من كل جانب الذى هى جانب ربهم الخاص
فيكون لكل واحد منهم جانب خاص يأتيه غيوبه من الحق
من جانبه لا من جانب آخر فالاتيان في قوله من كل جانب
تصرف الى روحانى وجسمانى ولما كانت الفتوح حاصلة
من مفاتح الغيب التى هى سبب الايجاد وكان وجود العالم
من الفتوح الغيبية شرع في بيان الامر الايجادى وكيفيته
بقوله اعلم ولما كانت هذه المسئلة من المسائل الغامضة
طلب من الله للسالكين التوفيق فقال وفقك الله
ان الامر الايجادى مبنى في نفسه على الفردية ولها خبر
التثليث مبتدأ قدم الخبر لاختصاص التثليث بالفردية
فهى اى الفردية حاصلة من الثلثة فصاعدا كالخمسة
والسبعة وغيرها فالثلثة اول الافراد وعن هذه الحضرة
الالهية اى الحضرة الفردية الاولية وهى الفردية الثلثة
التى سنذكره تفصيلا وجد العالم فقال تع اى فالدليل على
ان وجود العالم عن الحضرة الفردية الالهية قوله تع انما
قولنا اى امرنا لشىء اذا اردناه اى اذا اردنا وجوده
في الخارج ان نقول له اى ان نخاطب له بقولنا كن فيكون
ذلك الشىء بلا مهلة وتراخ عن قولنا كن فهنا فردية ثلاثة
ذات وذات ارادة وقول فلولا هذه الذات فهى ذات
الحق وارادتها اى ارادة الذات وهى اى الارادة نسبة
التوجه اى توجه الذات بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله

الحق عند هذا التوجه كن لذلك الشىء ما كان ذلك الشىء اى لولم يكن
هذه الثلثة لم يكن ذلك الشىء ثم لما بين الفردية التى من جهة العلة
شرع في بيان الفردية التى من جهة المعلول فقال ثم ظهرت الفردية
الثلثية ايضا في ذلك الشىء الكاين وبها اى وبسبب الفردية
الظاهرة من جهته اى من جهة ذلك الشىء صح تكوينه اى صح ان
يجعل ذلك الشىء نفسه مكونا وصح اتصافه اى اتصاف ذلك
الشىء المامور بقوله كن بالوجود وهو فردية الشىء ذكر
الضمير باعتبار الشىء شيئية وسماعه وامتثاله امر مكونه
بالايجاد فقابل ثلثة من طرف المعلول بثلثة من طرف العلة
ذاته اى ذات ذلك الشىء الثابتة في حال عدمها في موازنة
اى في مقابلة ذات موجدها وسماعه في موازنة ارادة
موجدها وقبوله بالامتثال لما امره موجده به من التكوين
بيان لما في موازنة قوله كن فكان هو اى فوجد ذلك الشىء
بهاتين الفرديتين الثلثيتين فنسب الحق التكوين اليه
اى الى الشىء المحكى في قوله كن فيكون فلولا انه في قوته
التكوين من نفسه اى فلو لم يكن التكوين حاصلا بالفيض
الاقدس في قوة نفس ذلك الشىء عند هذا القول وهو قول
كن ما تكون ويوجد ذلك الشىء عند سماع ذلك القول من الله تع
فاذا كان الامر كذلك فما اوجد هذا الشىء بعد ان لم يكن عند
الامر بالتكوين الا نفسه فلا ينسب الايجاد الا الى نفس
ذلك الشىء نعم ينسب الى الحق لكونها امرا بالتكوين فكان

اسناد الايجاد في الحق مجازا و في العبد حقيقة فاشار الى
ان التكوين للشيء نفسه تأكيد للشيء لا للحق
والذى للحق فيه اى في التكوين امره اى امر الحق للشيء
بكن خاصة وكذا اى وكما اخباره عن نفسه في قوله تعالى انما
قولنا اى اخبر عن نفسه بقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون فنسب التكوين بالنص الالهى
لنفس الشيء اى الى نفس الشيء عن امر الله يتعلق بنسب
فالحق آمر بالتكوين والعبد فاعل به وهو الصادق
في قوله وهذا اى كون التكوين صفة لنفس الشيء لا للحق
هو المعقول في نفس الامر اى لا استحالة فيه عند العقل
فلا يحتاج النصوص الواردة في حقه الى التأويل ولا
يضاح هذا الامر المعقول اورد مثالا في الخارج فقال كما
يقول الامر الذى يخاف فلا يعصى ينبات للمفعول لعبده
قم فيقوم امتثالا لامر سيده وليس للسيد في قيام هذا
العبد سوى امره له بالقيام والقيام من فعل العبد لا من
فعل السيد فكان التكوين من فعل العبد المامور بكن لا من
فعل الحق وانما كان هذا هو الامر المعقول في نفسه اذ يجوز
ان الله تعالى اعطى لكل الشيء وجودا مغايرا لهذا الوجود وبه
سمع كلام الحق وامتثل امره كما في ذرية آدم حيث قال الست
بربكم فسمعوا كلامه وامتثلوا امره وقالوا بلى قبل هذا الوجود
فقام اصل التكوين على التثليث اى حصل من الثلثة من

الجانبين

الى التثليث من جانب الحق وبعد جانب الخلق ولما بين كيفية
الايجاد في العين شرع في بيان الايجاد في المعاني فقال ثم
سرى ذلك التثليث في ايجاد المعاني وهي النتائج بالادلة
يتعلق بايجاد فلا بد من الدليل ان يكون مركبا من ثلثة
موضوع النتيجة ومحمولها والحد الاوسط وهي اجزاء ما
دية له على نظام مخصوص متعلق بمركبا وهي جزء صوري له
وشرط مخصوص وهو ان يكون الصغرى موجبة والكبرى
كلية في الشكل الاول الخ اى فحينئذ تحقق هذه المذكورات
في الدليل ينتج الدليل من ذلك اى من اجل تركيبه من ثلثة على نظام
مخصوص وشرط مخصوص وهو اى النظام المخصوص او تركيب
الدليل من ثلثة ان يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة
اى كل واحد منهما تحتوى على مفردين موضوع ومحمول فيكون
اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين ليربط
احديهما بالاخرى ولايضاح هذا الامر المعقول ذكر مثالا
في الامور العينية بقوله كالنكاح فان النكاح قايم على ثلثة
اركان زوج وزوجة وولى عاقد و والشهود شرط
فيكون اى فيوجد ثلثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون
اى فيوجد المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص
وهو اى الوجه المخصوص ربط احدى المقدمتين بالاخرى
بتكرار ذلك الواحد المفرد على صيغة اسم الفاعل اى الواحد
الذى يجعل الدليل بتكراره فردا الذى به اى بسبب ذلك المفرد

نتيجة التثليث اى كان النظم مثبتة والشرط المخصوص متحققا
ان يكون الحكم اى المحكوم به فى النتيجة اعم من العلة كقولنا
الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالجسم هو المحكوم به
واعم من العلة وهو الحيوان او مساويا لها كقولنا الا
نسان حيوان وكل حيوان حساس فالانسان حساس والحساس
هو المحكوم به ومساو للعلة وهو الحيوان وح اى وحين
تحقق الشرط المخصوص يصدق اى ينتج القياس نتيجة
صادقة وان لم يكن كذلك اما بانتفاء النظم والشرط معا
او بانتفاء احدهما فانه اى الشان ينتج الدليل نتيجة غير
صادقة وهذا اى كون الدليل منتجا نتيجة غير صادقة
موجود فى العالم عالم الشهادة مثل اضافة الافعال الى
العبد معراة عن نسبتها الى الله وهذا تعريض للمعتزلة
ومن تابعهم فانهم قالوا العبد خالق لافعاله او اضافة
التكوين الذى نحن بصدده الى الله مطلقا من غير مدخل
للعبد فيه هذا تعريض لبعض اهل النظر من اهل السنة فانهم قالوا
التكوين صفة لله تع والحق ما اضافه الا الى الشئ الذى قيل له كن
فلا ينتج قياس الزنديق الا نتيجة غير صادقة اى افعال العباد
منسوبة الى الله من وجه والى العبد من وجه كذا التكوين منسوب
الى الله من وجه وهو الامر والى العبد من وجه وهو التكوين
فاضافة التكوين الى الله مطلقا غير صادقة وكذا اضافة
الافعال مطلقا غير صادقة ولما بين حقيقة القياس الصحيح

واعلم

١٥٨

مطابق لما اورده مثالا لزيادة الايكشاف ومثاله اى مثال الدليل
المنتج نتيجة صادقة اذا اردنا ان نبرهن وجود العالم عن
سبب فنقول كل حادث له سبب فمعناه الحادث والسبب
ثم نقول فى المقدمة الاخرى والعالم حادث فتكرر الحادث فى
المقدمتين والثالث قولنا العالم فانتج ان العالم له سبب
وهو نتيجة صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص وشرط
مخصوص فظهر فى النتيجة ما ظهر فى المقدمة الواحدة وهو
السبب وهو قوله فله سبب فالوجه الخاص وهو قوله على نظام
مخصوص وهو تكرار الحادث والشرط الخاص هو عموم العلة
لان العلة فى وجود الحادث السبب وهو قوله فله سبب
وهو اى ماله السبب عام فى حدوث العالم من الله وغيره
فان صفات الله تع كالحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك خارجة
عن العالم مع ان لها سبب وهو ذات الحق تع اعنى بقوله وهو
عام الحكم اى المحكوم به وهو فله سبب فتحكم على كل حادث
ان له سببا سواء كان ذكر السبب اى ان له سببا مساويا
للحكم اى للمحكوم عليه وهو كل حادث لما اذا اردنا بالحادث
معنى عاما فى الحدوث الذاتى والزمانى فح يساوى المحكوم به
وهو فله سبب للمحكوم عليه وهو كل حادث او يكون الحكم
اى المحكوم به اعم منه اى من المحكوم عليه لما اذا اردنا بالحادث
حدوثا زمانيا فح يكون محمول الكبرى وهو فله سبب اعم من موضوع
وهو كل حادث فاياما كان فيدخل المحكوم عليه تحت حكمه اى تحت حكم

المحكوم به فتصدق النتيجة وهوان العالم لم يسبب فهمنا لما في
ايجاد المعاني ايضا اى كايجاد الاعيان قام على التثليث قوله
مبتدا خبره محذوف للعلم به وهو قائم على التثليث قد ظهر لك
بهذا بيان حكم التثليث في ايجاد المعاني التي تقتنص اى
تكتسب بالادلة فاذا كان اصل التكوين مطلقا عينا كان
او معنى التثليث فاصل الكون الذى حصل من التكوين التثليث
ولهذا اى ولاجل كون اصل الكون التثليث كانت حكمة
صالح عم التي اظهرها الله قوله في تاخير اخذ قومه المتعلق
بكانت ثلثة ايام منصوب بالتاخير وعدا غير مكذوب
خبر كانت فانتج هذا التثليث وهو ثلثة ايام صدقا اى
نتيجة صادقة وهي اى النتيجة الصادقة الصيحة التي اهلكهم
الله بها اى بهذه الصيحة كما اخبر الله عن هلاكهم بقوله فاصبحوا
في دارهم جاثمين اى هالكين فاول يوم من الثلثة اصفرت
وجوه القوم وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت
فلما كملت الثلثة صح الاستعداد بالنتيجة وهي الهلاك فظهر
كون اى وجود الفساد فيهم بالتثليث فسمى ذلك الظهور
اى الوجود هلاكا لخروجهم عن الوجود الشهادى ودخولهم
في الوجود البرزخي فهو كونه في الحقيقة لا هلاك فقام اصل
الكون في ذلك ايضا على التثليث فكان اصفرار وجوه الاشقياء
في موازنة اى في مقابلة اصفرار وجوه السعداء في قوله تع
وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور كما كان الاصفرار

في ذلك اليوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح عم ثم جاء في
موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تع في السعداء ضاحكة فان
الضحك من الاسباب المولدة لاحمرار الوجوه فهى في السعداء
احمرار الوجنات ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الاشقياء
بالسواد قوله تع مستبشرة فالمقصود قام دخول السعداء
في الجنة وهو الكون على التثليث الحاصل في بشرتهم من علامة
السعادة وقام دخول الاشقياء في النار على التثليث الحاصل
في بشرتهم من علامة الشقاء وهو اى الوجه المستبشر ما اى
الذى اثره السرور في بشرتهم اى في بشرة السعداء كما اثر
السواد في بشرة الاشقياء ولهذا اى ولاجل التاثير الحاصل
في بشرة الفريقين قال تع في حق الفريقين بالبشرى اى بقول
لهم قولا يؤثر في بشرتهم اى يؤثر هذا القول في بشرة كل من
الفريقين فيعدل العبد بها اى بسبب هذه البشرى الى لون
لم يكن البشرة تتصف به اى بهذا اللون قبل هذا القول
فقال في حق السعداء يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان
وقال في حق الاشقياء فبشرهم بعذاب اليم فاثر في بشرة
كل طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر عليهم
في ظواهرهم الا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم من الكلام
فما اثر فيهم سواهم بل اثر فيهم انفسهم كما لم يكن التكوين الا
منهم فلله الحجة البالغة فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم
يظلمون باستحقاقهم بما لا يلايم غرضهم فمن فهم هذه الحكمة

وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له اراح نفسه من التعلق
بغيره وعلم انه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر الا منه واعني بالخير
ما يوافق غرضه ويلايم طبعه ومزاجه واعني بالشر ما لا يوافق
غرضه ولا يلايم طبعه ولا مزاجه ويقيم صاحب هذا الشهود
قوله معاذير الموجودات كلها مفعول يقيم قوله عنهم اى عن
الموجودات يتعلق بيقيم وان وصل لم يعتذروا ويعلم
صاحب هذا الشهود انه منه اى من نفسه يتعلق بقوله
كان كل ما هو فيه اى في نفسه كما ذكرناه اولا في ان العلم
تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا يوافق غرضه
قوله يداك اوكتا اى كسبتا وفوك نفخ معقول القول وهو
مثل مشهور والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

فص حكمة قلبية اى العلوم المنسوبة الى تقلبات الحق
في الصور مودعة **في كلمة شعيبية** اى في روح هذا
النبي عم اعلم ان القلب اعني قلب العارف بالله لان قلب
غير العارف ليس قلبا واسعا فلا يعتبر عند اهل التحقيق
هو صادر من رحمة الله وهو اوسع منها فانه وسع الحق
جل جلاله كما قال ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب
عبدي المؤمن التقي النقي ورحمة لا تسعه اذ لا يقال بلسان
العموم انه مرحوم وهذا اى عدم كونه الرحمة واسعة للحق
لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم
فلا حكم للرحمة فيه عندهم واما الاشارة من لسان الخصوص

فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

فان

فان الله وصف نفسه بلسان نبيه بالنفس بفتح الفاء
وهو قوله عم اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن وهو ماخوذ
من التنفيس وان الاسماء الالهية بحسب الاحدية عين المسمى
اى عين ذات الحق تع وليس ذلك المسمى الا هو اى عين
الحق فلم يكن الاسماء كلها الا عين الحق وانها طالبة ما اى
الذي تطلبه اى تعطي الاسماء الالهية للحق من الحقائق بيان
لما وليست الحقائق التي تطلبها الاسماء من الحق تع الا العالم
فاذا كان الامر كذلك فالالوهية وهي اسم لمرتبة جامعة
لاسماء الذات والصفات والافعال كلها تطلب المالوه
وهو اسم للعالم من حيث الوجود فكان العالم من حيث
المالوهية مظهر الذات الحق تع مع جميع الصفات والا
فعال اذ وجود العالم عرض لذاته وماهيته فكان مظهر الذات
الحق مع جميع لوازمه من الصفات والافعال والربوبية
وهي اسم للحضرة الجامعة لاسماء الصفات والافعال فقط
تطلب المربوب وهو اسم للعالم من حيث الصفات التي تلحقه
بعد الوجود فكان العالم من حيث صفة المربوبية مظهر الاسم
الصفات وهو الرب والا اى وان لم تطلب الالوهية المالوه
والربوبية المربوب لا يكون شئ منهما موجودا فاذا لم يكن شئ
منهما موجودا لا يتحقق شئ من الالوهية والربوبية فاذا كان
تحقق الالوهية والربوبية لكونهما من الامور الاضافية كالابوة
والبنوة موقوفا على وجود المالوه والمربوب فلا عين اى فلا تحقق

لهما اى الالوهية والربوبية الابه اى بالمألوه والمربوب
او بالعالم وجودا او تقديرا اى سواء كان العالم موجودا
بالفعل او مقدر الوجود والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين
والربوبية ما لها هذا الحكم اى ليس لها حكم الغنى عن العالمين
وكذلك الالوهية فبقى الامر اى الشان الالهى بين ما تطلبه
الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالمين
وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات
وان كانت غيرها من وجه فكانت الذات مستحقة بالغنى
عن العالم من حيث الاحدية ومستحقة بالافتقار اليه من حيث
الربوبية فلما تعارض الامر الالهى بحكم النسب اى بحكم الاسماء
باقتضاء بعضها العفو وبعضها قهرا ورد فى الخبر ما وصف
الحق به نفسه قوله من الشفقة على عباده بيان لما وهو قوله تع
والله رؤف بالعباد اذ ربوبيته يتحقق بهم فكانت الربوبية اول
صفة تطلب من الله وجود العالم ثم الاسماء الالهية فاول ما
اى فاول شئ نفس عنه الحق عن الربوبية لانها اول شئ طلب
وجود العالم فتنفس عنها اولا دفعا للكرب فشبه تنفس
الانسان لان المتنفس ما تنفس الا لازالة الكرب فكان المتنفس
مرحوما لوجدانه الراحة بالنفس فكان الحق مرحوما بنفسه وهو
ايجاد العالم تشبيها لا تحقيقا فاول منتشا وجزءه عن الربوبية
بنفسه وهو ايجاده يتعلق بنفس اى نفس بسبب نفسه المنسوب
الى الرحمن بايجاده العالم اى هذا النفس الذى نفس به الحق

عن

161

عن الربوبية منسوب الى الرحمن بسبب ايجاد الرحمة العالم قوله
بايجاده يتعلق بنفس الذى تطلبه الربوبية عن الله بحقيقتها
اى بحسب اقتضائها الذاتى كما ان استغناء الحق بحسب ذاته
وحقيقته كذلك طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما نفس الحق عنها
ظهر اثارها فزال الكرب عنها بظهور اثارها يعنى لو لم يظهر اثار
ها لتحقق الكرب فاظهر الله اثارها لئلا يتحقق الكرب المحال فى حقه تع
واسمائه وجميع يجوز ان يعطف على الربوبية المجرورة اى نفس
عن الربوبية وعن جميع الاسماء الالهية ويجوز ان يعطف
على الربوبية المرفوعة اى وتطلبه جميع الاسماء وكلاهما
حسنة لكنه يدل على ان المراد هو الوجه الاول قوله فى النفس
العيسوى العالم ظهر فى نفس الرحمن الذى نفس الله به عن
الاسماء الالهية فثبت من هذا الوجه وهو اعتباره من حيث
الاسماء والصفات ان رحمته وسعت كل شئ اسما كان او عينا
فوسعت الحق لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوما
من حيث الاسماء وليس مرحوما بحسب الذات فثبت بلسان
الخصوص ان الحق راحما ومرحوما بهذين الوجهين فعلى لسان
الخصوص ان الحق ~~كان راحما ومرحوما~~ فهى اى الرحمة اوسع
من القلب لشمولها القلب والحق من حيث اسماؤه والقلب لا يسع نفس
او مساوية له فى السعة باعتبار ان القلب يسع نفسه من حيث الاحاطة
العلمية هذا معنى اى تم الكلام فى القلب والرحمة فوسعتها ثم
لتعلم ان الحق تع كما ثبت فى الصحيح يتحول فى الصور عند التجلى

لاهل الحشر فی یوم القیمة و تعلم ان الحق اذا وسعه القلب
لایسعه ای لایسع القلب معه ای مع الحق غیره ای غیر الحق
من المخلوقات بیانه لغیر الحق فکانه یملأه ای فکان
الحق یملاء القلب ومعنی هذا القول انه ای القلب اذا نظر
الی الحق عند تجلیه له لایمکن للقلب معه ای مع نظره الی
الحق ان ینظر معه الی غیره لغیبوبة الغیر عن نظره بسبب
نظره الی الحق عند تجلی الحق له فلایمنع ذلک التجلی وجود الغیر
مع الحق فی القلب وانما یمنع نظره الی الغیر وکانت الغیریة
مسلوبة فی نظره لظهور الحق له فی کل شیء فما نظر الی شیء
الا والحق یظهر له فیه وفی الحقیقة لایسع نظر القلب
اذا نظر الی الحق مع الحق غیر الحق وقلب العارف من السعة
کما ای مثل الذی قال ابو یزید البسطامی لو ان العرش وما
حواه ای مع ما اشتمل علیه مائة الف الف مرة بحیث
لایعد ولا یحصی الا الله فی زاویة من زوایا قلب العارف
ما احس به لان القلب یسع تجلیات غیر متناهیة والعرش
وما حواه علی ای وجه یوض یکون متناهیا والقلب الواسع
تجلیات غیر متناهیة غیر متناه فکیف یحس المتناهی
الموجود فی زاویته وقال جنید فی هذا المعنی ای فی معنی ما قال
ابو یزید ان المحدث اذا قرن بالقدیم ای اذا تجلی القدیم للحادث
لم یبق له اثر من الوجود لفناء وجود الحادث عند تجلی الذات القدیمة
له بصفة القدیمة وهذا التجلی لایکون الا للقلب واسع للقدیم

وقلب

وقلب یسع القدیم کیف له یحس بالمحدث وله موجود اما من
المحدث واذا کان الحق یتنوع تجلیه للقلب فی الصور کما
یتحول فی الصور عند التجلی بالخبر الصحیح فبالضرورة یتسع
القلب ویضیق بحسب الصورة التی تقع فیها التجلی الالهی
فیتبع القلب فی السعة والضیقة بهذا التجلی وانما یتسع و
یضیق بها لانه ای الشان لاینفصل من القلب شیء عن صورة
ما یقع فیها التجلی حتی یسع فی القلب غیرها مما فیها او یضیقه
غیرها وانما لاینفصل فان القلب من العارف او الانسان
الکامل بمنزلة محل فص الخاتم لاینفصل شیء عن محل فص
الخاتم بل یکون المحل علی قدره ای علی مقدار الفص وشکله
من الاستدارة ان کان الفص مستدیرا او من التربیع
والتسدیس والتثمین وغیر ذلک من الاشکال فانه محله
ان کان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما کان من
الاشکال فان محله من الخاتم یکون مثله ای مثل الفص لا غیر
وفی تشبیه الانسان الکامل بخلقة الخاتم اشارة الی ان الوجود
دوری ای ابتداء من الله والیه ینتهی وفی تشبیه القلب
محل الفص اشارة الی ان المقصود من الانسان القلب لکونه
محلا للتجلیات الالهیة فالتجلیات الواقعة فیه بمنزلة النقش
الواقعة فی فص الخاتم فتم المقصود وهو القلب کما تم المقصود
من الخاتم وهو الفص وهذا بالنسبة الی الفیض الاقدس واما
بالنسبة الی الفیض المقدس فالامر بالعکس لذلک قال وهذا

اى ما اشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر تجلي الحق عكس
ما تشير اليه الطايفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد
وهذا اى ما اشار اليه الطايفة ليس كذلك اى ليس مثل ما
اشرنا اليه فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلى له
اى للعبد فيها اى فى تلك الصورة الحق فح يتبع التجلى للتجلى له
فهذا بالنسبة الى الفيض المقدس فالمراد بقوله وهذا عكس
ما تشير اليه اعلام منه باختصاص اظهار هذا المعنى لنفسه
رحمه فكان هذا القول متضمنا بدعوى التفرد فان هذا
المعنى مع كونه واجب البيان لكونه من اعظم مسائل الفن
وهى مسائل التجليات الالهية لم يظهر من احد غيره مما يحق
بدعوى التفرد ليوازى هذا المعنى وهو العكس اليه فى الاهتمام
بلا توقف مع انهم لم يبينوا ذلك ويحرر هذه المسئلة اى مسئلة
تجلى الحق للقلب ان لله تجليين تجلى غيب وتجلى شهادة فمن
تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب فيكون القلب
على قدر ذلك التجلى وهو اى التجلى الغيبى التجلى الذاتى الذى
الغيب حقيقته فلا يزال هذا التجلى عن الغيب ابدا فكان هذا
التجلى من الاسم الباطن والفيض الاقدس الذى يكون التجلى له
على حسب التجلى وهو اى التجلى الذاتى الغيبى الهوية التى يستحقها
بقوله عن نفسه قوله هو راجع الى الحق فاعل يستحقها اى يستحق الحق
تلك الهوية عن ذاته فاذا استحق الحق هذا التجلى لذاته فلا يزال
هو اى ذلك التجلى له اى للحق دايما ابدا فلا يظهر الحق فى هذا

التجلى

التجلى للعبد بل يظهر العبد للحق بصورة هذا التجلى فلم ير العبد
فى التجلى الذاتى الغيبى الحق بل يراه فى التجلى الشهودى الذى
يترتب على التجلى الاستعدادى واليه اشار بقوله فاذا حصل
له اعنى للقلب هذا الاستعداد الحاصل من التجلى الغيبى تجلى له
اى تجلى الحق للقلب على قدر ذلك الاستعداد التجلى الشهودى
فى الشهادة وهذا التجلى من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذى
يكون التجلى على حسب المتجلى له وهو ما اشار اليه الطايفة
من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد فراه اى راى القلب
الحق فى صورة ذلك التجلى فظهر الحق للقلب بصورة اى
بقدر صورة ما تجلى الحق له اى للقلب فى تلك الصورة
كما ذكرنا من ان الحق تع يتجلى للعباد فى صور اعتقادهم
فاذا كان تجلى الحق على نوعين فهو تع اعطاه اى القلب
او العبد الاستعداد من التجلى الغيبى فيكون القلب مستعدا
بالتجلى الشهودى بقوله اى بدليل قوله تع اعطى كل شى خلقه
اشارة الى اعطاء الاستعداد ثم هدى اشارة الى التجلى الشهودى
ثم رفع الحجاب بسبب التجلى الشهودى بينه وبين عبده فراه
اى العبد الحق فى صورة معتقده فهو اى الحق المرئى له عين
اعتقاده اذ هو المتجلى له بصورة اعتقاده فما راه الا به
فاذا كان الحق عين اعتقاد العبد فلا يشهد القلب فى
الحقيقة بعين البصيرة ولا يشهد العين الحسية ابدا الا
صورة معتقده فى مراة الحق فلا يشهد الحق بل يشهد الى الاعتقادى

وهو صورة نفسه في الحقيقة فالحق الذي في المعتقد اسم
مفعول هو الذي وسع القلب صورته وهو اي الحق
الذي وسع القلب صورته هو الذي تجلى له اي للقلب
بحسب اعتقاده فيعرفه اي فيعرف القلب الحق لكون
التجلي على حسب ظنه كما قال انا عند ظن عبدي بي فاذا
تجلى على خلاف اعتقاده فلا يعرفه بل ينكره فلا ترى العين عند
التجلي في الاخرة الا الحق الاعتقادي اي الحق الثابت في
اعتقاده لا غيره ولا خفاء في تنوع الاعتقادات بحسب
الاشخاص الانسانية ولا خفاء في تنوع التجليات بحسب الا
عتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم من اطلقه فمن قيده
اي من قيد الحق وحصره في صورة اعتقاده كاصحاب العقول
انكره اذا تجلى له في غير ما قيده به واقر به فيما قيده به اذا
تجلى له فيما قيده به فهو منكر في صورة غير صورة اعتقاده
ومقر في صورة هي عين صورة اعتقاده ومن اطلقه اي
اطلق الحق عن التقييد لم ينكره واقر له في كل صورة يتحول
اي يتنوع ويتجلى له فيها كاصحاب القلوب من الكمال والعا
رفين ويعطيه اي ويعطي الحق من نفسه اي من عين نفسه
قدر اي عظمة صورته ما تجلى له فيها الى ما لا يتناهى فيعظم
الحق في صور غير متناهية ولا يحصر التعظيم في صورة غير
صورة ويعرفه في كل صورة ويعبده فيها فان صورة
التجلي ما اي ليس لها نهاية حتى يقف المتجلى له عندها

اى

اي عند تلك الصورة فكما ان التجلي من الله ما له نهاية وكذلك
العلم بالله ما اي ليس له غاية في العارفين حتى يقف
العارف عندها اذ العلم يتبع التجلي بل العارف هو العارف
في كل زمان يطلب الزيادة من الله من العلم به رب زدني
علما رب زدني علما رب زدني علما فالامر الالهي لا يتناهى
من الطرفين وهو التجلي من طرف الحق والعلم من طرف العارف
فلما تكلم في مقام الكثرة واحوالها رجع الى مقام الوحدة و
احوالها فقال هذا المذكور اذا ذقت الامر حق وخلق
اي اذا نظرت امتيازهما وجمعت بين التشبيه والتنزيه
فهو اثبت الحق والخلق واذا نظرت في قوله تعالى كنت رجله
التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به الى
غير ذلك من القوى ومحلها الذي اي المحل الذي هو
الاعضاء لم تفرق بين الحق والخلق فقلت الامر اي
الوجود حق كله هذا ان كان الوجود للحق والعبد مرآة له
او خلق كله هذا ان كان الوجود للعبد والحق مرآة له
فلما ذكر التفصيل اشار الى المقام الاعلى مقام الكمل بقوله فهو
حق بنسبة اي بوجه وخلق بنسبة فلا يحجب العارف بالنظر
الى احدهما عن الاخر بل جمع بينهما بنظر واحد والعين
القابلة لهذه الاعتبارات المختلفة واحدة في ذاتها لا تتعدد
بقبول الاعتبارات الكثيرة فاذا كان العين وهي حقيقة
الوجود واحدة ففيه صورة ما تجلى اي صورة المتجلي

عينه صورة ما قبل ذلك التجلى فهو اى الحق المتجلى بوجه والمتجلى له
بوجه واذا اختلفت الاحكام فى المتجلى والمتجلى له فانظر ما اعجب
امر الله من حيث هويته فانه واحد فى حد ذاته لا تعدد ولا كثرة
فيه لانه غنى عن العالم من هذا الوجه ومن حيث نسبته الى العالم
فى ظهوره اسمائه الحسنى فانه متكثر بهذا الوجه فلا سيما فى
وحدة ذاته فانه واحد بالذات كثير بالاسماء فاذا كانت
العين واحدة فى الامور المتكثرة فمن ثمه اى فى الوجود او فى
العالم استفهام لاولى العقل وما ثمه استفهام لغير ذوى العقل
وعينه ثمه هو عينه العين الذى فى غير ذوى العقول معناه
اخبرونى عن العقلاء وغير العقلاء اى شىء هما فى الوجود
والحال ان العين الذى فى العقلاء هو العين الذى فى غير
العقلاء فليس فى الوجود الا هو لا غير والذى ظهر فى صورة
العقلاء فى مرتبة هو الذى ظهر فى صورة غير العقلاء فى
مرتبة اخرى فاذا كان كذلك فمن قد عمه اى الذى عم العين
الى الافراد المخصوصة خصه اى خص ذلك العين لا غير
اذ العام يقتضى خاصا ليشمله ومن قد خصه اى جعله خاصا
تحت عام عمه اى عم ذلك العين الذى جعله خاصا اذ الخاص
يقتضى العام ايضا لكونهما من الامور المتضايفة التى لا تدرك
احدهما بدون الاخر فالعين واحدة ظهرت فى رتبة بصورة
العموم واخرى بصورة الخصوص فالضمائر عائدة الى العين
باعتبار الوجود او باعتبار الحق فما اى فليس عينه سوى عينه

اى العين الذى فى ذوى العقول ثمه اى صح

فنور

فنور عينه ظلمة مع ان النور متضاد للظلمة اذ لا تضاد فى
الاشياء من حيث الوجود والحقيقة فان التضاد يقتضى
الغير ولا غير بهذا الوجه فلا تضاد فمن يعقل عن هذا
المقام مقام الوحدة يجد فى نفسه اى فى قلبه غمه بضم الغين
المعجمة اى الظلمة وهى حجاب الكثرة ولا يعرف ما قلناه
من ان العين واحدة فى حد ذاته وكثير بالاسماء والصفات
سوى عبد له همه اى الذى لا يقنع بظواهر العلوم التى
تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذى يحصل عن كشف
الهى وهو صاحب قلب كما قال تع فى القرآن المجيد ان فى
ذلك لذكرى لمن كان له قلب فان كلام الشيخ تحقيق لمعنى
القرآن ففى ذلك ايضا لذكرى لمن كان له قلب وانما اختص
الذكرى لمن كان له قلب لتقلبه اى لتقلب القلب فى انواع
الصور والصفات فيعلم ان الحق هو المتجلى فى كل صورة
ويسمى فيها فيدرك الامر على ما هو عليه ولا يحصره فى وصف
دون وصف بل يعم جميع انواع الوصف كما هو الامر فى نفسه
كذلك فالمراد بالذكرى مشاهدة العين الواحدة فى صور
كثيرة او التذكر بما نسيه من مشاهدة الحق بسبب ظهوره
فى هذه النشأة العنصرية فهذه المشاهدة لا يكون الا لمن
له قلب ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل قيد
فيحصر الامر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نفس
الامر فلا يعلم ذو العقل الا على ما هو عليه فى نفسه فما هو

اى ليس القرآن ذكرى لمن كان له عقل فان القرآن انزل
لبيان ما هو الامر عليه فى نفسه والعقل لا يوصل اليه بنظره
الفكرى وهم اى لمن كان له عقل اصحاب الاعتقادات
الجزئية الذين يكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا
لحصرهم الحق فى صورة اعتقاداتهم ونفيهم عن غيره
من الاعتقادات بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر
احدا الا بلسان الشرع لا بلسان الحقيقة فلا منازعة
عند اصحاب القلوب فى شىء وانما النزاع والمخالفة بين
اصحاب الاعتقادات فما لهم من ناصرين اى ليس لاصحاب
الاعتقادات عند عجزهم نصرة من الهتهم فان آله المعتقد
ما اى ليس له حكم فى آله المعتقد الاخر حتى ينصر لعبده المعتقد له
فان النصرة دفع المضارة الواصلة له عن المعتقد الاخر
فاذا لم يكن لاله المعتقد حكم فى آله المعتقد الاخر لم يكن
له حكم فى معتقد ذلك الاله فلم يكن لاله المعتقد نصرة لمعتقده
فلا يفيد طلب النصرة من آلهه عند المضاره لان الحق منزه
عن ذلك الاعتقاد فهو ليس بطالب النصرة عن الحق بل عما
طابقه صورة اعتقاده فلا تأثير له اصلا فلا يدفع المضرة
عن عبده ولا ينصره فصاحب الاعتقاد يذب اى يدفع
عنه اى عن الاله الذى اعتقده فى الهه اى اعتقد ان
ذلك الاله له يدفع عنه ما يخالفه فى اعتقاده كاصحاب
النظر فان بعضهم يدفع عن الاله الذى فى اعتقاده ما

اثبت

اثبت له البعض مما يخالف اعتقاده وينصره وذلك الذى
فى اعتقاده لا ينصره فكان صاحب الاعتقاد الها لا آلهه وهو
لا يشعر بذلك وهذا الاعتقاد اى اعتقاد اصحاب العقول
من اهل الشرع مقبول عند الله لانقيادهم الشرع واستناد
تمم هذا الاعتقاد منه لانه ليس فى وسع كل احد ان يشهد
الحق على اطلاقه حتى كلف بهذا الاعتقاد لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والمراد بايراد هذا الكلام بيان مراتب
الناس فى العلم بالله لا تقبيح اعتقاد ارباب العقول من
اهل الشرع ولهذا اى ولاجل ان الاله المعتقد لا ينصره عند
الحاجة لا يكون له اى لاله المعتقد اثر فى اعتقاد المنازع له
ولا للمنازع ماله نصرة من الاله الذى فى اعتقاده فما لهم من
ناصرين من آلهتهم الذى فى اعتقادهم عند اصابة المضاره
واما الههم فى نفس الامر وهو الاله الحقيقى لا الاعتقادى
فهو ينصرهم ويدفع عنهم المضاره فنفى الحق النصرة عن
آلهة اصحاب الاعتقادات على الانفراد كل معتقد على حدة
بقوله فما لهم من ناصرين اى لا ينصر آله كل واحد من المعتقدين
لمعتقديه والحال ان كل واحد من المعتقدين ينصر الله وهذه
الاية وان كانت فى حق الكفار لكنها اشارة الى احوال اصحاب
الاعتقادات يعنى كما ان الكفار لا ينصر لهم الهتهم الذى
فى اعتقادهم فى دفع العذاب عنهم فى الاخرة كذلك آله المعتقد
لا ينصره فى الدنيا فى دفع المضاره عنه والمنصور الثابت

بالنص الالهي وهو ان تنصروا الله المجموع اى الحضرة الجمعية
الاسمائية لا المفرد والناصر الثابت بالنص وهو ينصركم
الله المجموع اى بكل الحضرة يعنى ان تنصروا الله فى مظهر
ينصركم الله فى مظهر فهذه الحضرة الجامعة ناصر ومنصور فى
المظاهر وهو رب الارباب رب اصحاب القلوب فتعين الحق
النصرة من الارباب المتفرقة التى فى اعتقادات اصحاب
العقول واثبت النصرة للاسم الجامع اسم الله الذى فى
قلوب العارفين كما قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى ووسعنى
قلب عبدى المؤمن فظهر ان اهل الحجاب لا ينصرون
الله بل ينصرون ما فى اعتقادهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا
يأتون بما امر الله بهم من النصرة وهم لا يشعرون بذلك
فالحق عند العارف هو المعروف الذى لا ينكر فاهل المعروف
فى الدنيا هم الذين عرفوا الحق فى الدنيا فى صور تجلياته
هم اهل المعروف فى الاخرة اذا تحول فى الصور عند التجلى
فلا ينكرونه فيها فلهذا اى فلاجل كونهم اهل المعروف فى الدنيا
هم اهل المعروف فى الاخرة قال ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب
فانه من لم يكن اهل القلب لم يكن اهل المعروف بخلاف اهل العقل
فانه لا يتقلب فى الصور فلم يعلم تقليب الحق فى الصور فينكر الحق اذا
تجلى فظهر له على خلاف اعتقاده فعلم القلب تقليب الحق فى الصور
بتقليبه اى بتقليب نفسه فى الاشكال فمن نفسه عرف نفسه اى
فمن علم تقليب نفسه فى الصور عرف تقليب ذات الحق فى الصور فلما

اتم

١٦٧

اتم الكلام فى هذا المقام فى مراتب الكثرة شرع فى الوحدة بقوله
وليست نفسه بغير اى وليست نفس العارف مغايرة لهوية
الحق من حيث الوجود والاحدية ولا شئ من الكون اى من
الموجودات ايضا مما هو كائن ويكون بغير لهوية الحق بل
هو اى الموجود عين الهوية الالهية وهو اى الحق العارف
والعالم والمقر فى هذه الصورة اى فى صورة زيد او عمرو مثلا
وهو الذى لا عارف ولا عالم وهو المنكر فى هذه الصورة الاخرى
يعنى كل ما ظهر فى المراتب المتعينة مستند الى الحق تعالى من حيث
الحقيقة لانه موجد الاشياء كلها من الذوات والصفات والافعال
واما من حيث التعين فالافعال مستندة الى من ظهرت عنه فالعالم
فى صورة الزيدية هو الحق من حيث الحقيقة لانه خالق زيد مع جميع
اوصافه وافعاله ومن حيث التعين العالم هو زيد لا الحق فعين
زيد هو عين الحق من حيث احدية الوجود وغيره من حيث التعين
المشخص له فزيد عمرو فزيد ليس بعمرو فان من ظهر بالصورة الزيدية
هو الذى ظهر بالصورة العمرية فزيد عمرو بهذا الوجه وليس
بعمرو بالتعين هذا انسب مع الحق وما يتركب عن الحق الا الكمال
وما يميز الحق عنك الا وجوبه الذاتى واما سائر الحقائق الكلية كالعلم
والحيوة والقدرة وغير ذلك فانها تقتضى الشمول بحقيقتها على الواجب
والممكن فلا يتصور تميز الشئ بالنسبة اليهما على ما هو شأن الامور
الكلية فكل شئ واحد بحسب الامور الكلية وهذا اى علم تقليب
الحق فى الصور المتنوعة عند التجليات حظ اى نصيب

من عرف الحق من التجلي والشهود قوله في عين الجمع يتعلق
بعرف اي عرف الحق في عين الجمع من مشاهدة تقليبات نفسه
في الصور لا حظ من عرف الحق بالنظر العقلي فهو اي الحظ المذكور
المراد من قوله لمن كان له قلب يتنوع في تقليبه اي في تقليب
الحق في الصور او في تقليب نفسه في الصور فالمراد من قوله
لمن كان له قلب الانبياء والرسل عليهم السلام والاولياء وهم
اهل القلوب هذا هو اهل الايمان الذين يخلصون عن قيد
التقليد ونالوا درجة التحقيق في الايمان وهم المسمى باهل
الحقيقة عند الصوفيين واما اهل الايمان وهم المقلدة
الذين قلدوا الانبياء والرسل عم فيما اخبروا به عن الحق
وقوله لا من قلد اصحاب الافكار توبيخ للفلاسفة
ومن قلدهم فالمراد باصحاب الافكار الفلاسفة قوله ولا
من قلد المتاولين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم
العقلية توبيخ للمعتزلة ومن تابعهم حيث لم يعدهم من اهل
الايمان ولا فرق بين متاول النصوص ومنكره عندهم في
انه ليس من اهل الايمان هذا اذا عارض النص الادلة العقلية
واما اذا تعارضت النصوص فالتاويل الشرعي واجب توفيقا
للاحكام الشرعية فتاويل اهل السنة بعض الاحكام على مقتضى
الشرع وتاويل المعتزلة على مقتضى العقل فما قلد الانبياء الا
اهل السنة قوله فهؤلاء الذين قلدوا الرسل عم جواب اما
من المراد من قوله او القى السمع والقاء السمع القبول لما ورد

به الاخبارات الالهية على السنة الانبياء عم من غير التفات الى
الادلة العقلية وهو معنى هذا الذي القى السمع للاخبارات
الالهية شهيد اي مشاهد ومؤمن بتقليب الحق في الصور
بسبب القاء سمعه للاخبارات الالهية لا عارف من تقليب نفسه
في الصور تقليب الحق في الصور يسميه اهل الله مؤمنا في حكم
من كان له قلب اذ من القى السمع فليس بمؤمن عند اهل الله فايمان
صاحب القلب ايمان عيني وايمان صاحب السمع ايمان بالغيب المطلق
بما هو الامر عليه في نفسه قال علي رض لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا
مع انه مكشوف الغطاء لكن مراده اخبار عن هذا المقام فمن تفرق من
اهل السنة والجماعة فليس بمؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه
الاية بل نصيبهم من قوله تع اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا
ينبه الحق بقوله او القى السمع وهو شهيد على حضرة الخيال وهي
قوة من قوى الانسانية التي تظهر فيها الصور الخيالية وعلى
استعمالها فان القاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال فهذا
التنبيه من الله امر باستعمال القوة الخيالية ونهي عن استعمال
القوة المفكرة فانه من استعمل القوة الفكرية ينسد عليه باب
الكشف لذلك منع اهل الله عن الطالب الاشتغال بظواهر العلوم
التي تحصل من استعمال قوة النظرية وجعل مشغولا بالذكر لتسكين
المفكرة عن حركاتها وهو اي معنى قوله او القى السمع وهو شهيد
معنى قوله عم في الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وقال في
حديث اخر والله في قبلة المصلي الذي يصلي كانه يراه فلذلك اي

فلكون الحق في قبلة ذلك المصلي هو اى المصلي الذي يصلي بالحضور
شهيد للحق فمن لم يصل الله كانه يراه فهو ليس بمصل فليس شهيد
للحق لذلك قالوا لا صلوة الا بالحضور ومن قلد صاحب نظر
فكرى وتقيد به اى بالنظر الفكرى في تحصيل المجهولات وقد
ادرج في هذا القسم المعتزلي ومن قلده فان المعتزلي ممن
قلدوا الفلاسفة في التمسك في تاويلات بعض الاخبارات
الالهية فليس هو الذي القى السمع فان هو الذي القى السمع
لا بد ان يكون شهيدا لما ذكرناه من تقييد الحق في الصور
وهذا الذي تقيد بالنظر الفكرى لم يكن شهيدا لما ذكرناه
فمن لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الاية فهؤلاء
اى الذين قلدوا اصحاب العقل هم الذين قال الله فيهم اذ
تبرا الذين اتبعوا من اتبعوا والرسل لا يتبرؤن عن
اتباعهم الذين اتبعوهم يعنى ان المتبوعين اما الرسل واما
اصحاب النظر اما الرسل فهم لا يتبرؤن عن اتباعهم بل
يشفعون عصاتهم فلا يصح هذا النفى في حقهم فيتعين الاية
لاصحاب النظر وتخصيص عصاتهم فلا يصح هذا النفى في
حقهم فيتعين الاية لاصحاب فاصحاب النظر كالفلاسفة ولمتابعيهم
لظهور سوء حالهم في الاخرة تبرؤا عن مقلديهم ولما كان هذه
المسئلة من اعظم مسائل العلوم الالهية واركانها واهم على
اوصى للطالبين بتحقيقه فقال فحقق يا ولى اى صاحبى
ماذكرته لك في الحكمة القلبية واما اختصاصها اى اختصاص

الحكمة

الحكمة القلبية بشعيب لما فيها من التشعب وكان شعيب ماخوذا
من الشعبة اى شعبها اى شعب القلبية لا تنحصر لان كل اعتقاد
شعبة من القلب فهى شعب كلها قوله اعنى الاعتقادات تفسير
للضمير فاذا انكشف الغطاء اى اذا ارتفع الحجاب عن الابصار
يوم القيمة انكشف لكل احد بحسب معتقده والمراد بالمعتقد المعتقد
بوحدانية الحق دون المشرك فانه المشرك ليس في شئ من الا
عتقاد في الحق اصلا بل يحدث الاعتقاد عند المعاينة وقد
ينكشف الغطاء بخلاف معتقده في الحكم فانه بعض اهل الا
عتقاد يعتقد في الحق حكما وبعضهم يعتقد بخلاف ذلك الحكم وهو
اى انكشاف الغطاء بخلاف المعتقد معنى قوله تع وبدا اى ظهر
لهم اى لاهل الاعتقاد من الله ما لم يكونوا يحتسبون اى لم
يعتقدوا حصول هذا الشئ من الله لهم بل يعتقدون خلافه
فاكثرها اى فاكثر اختلافات الاعتقادات حاصلة في الحكم
كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على
غير توبة فاذا مات ذلك المعتزلي بغير توبة وكان مرحوما
عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا
رحيما فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه فقد انكشف له الغطاء
بخلاف معتقده في الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد في الحكم
واما اختلاف الاعتقادات في الهوية فانه بعض العباد يجزم
في اعتقاده ان الله كذا وكذا كناية عن الهوية فاذا انكشف
الغطاء راى صورة معتقده وهى حق في نفسه فاعتقدها

في الدنيا على انه حق وانحلت العقدة وهي عقدة الاعتقاد وهي
الحجاب على القلب المانع من الكشف فزال الاعتقاد لزوال العقدة
وعاد اي رجع علمه بالاعتقاد علما بالمشاهدة فلم يبد لهم من
الله ما لم يكونوا يحتسبون بل كل ما بدا لهم من الله من هوية الحق
في الصور وهو مما يحتسبونه منه فيعتقدونه قبل كشف الغطاء
فما هو المراد بقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
فكان بصرهم حديد اي رفع كلالة النظر فشاهد الحق بالمعاينة
على وفق اعتقادهم في الدنيا وهم الذين قلدوا الرسل ويؤمنون
بتجليات الحق في الصور فلا يظهر لهم على خلاف اعتقادهم
لان الحق هو الذي على اعتقادهم لعدم تقييدهم الحق في
اعتقادهم في صورة وهم الذين قال تعالى في حقهم او القى السمع
وهو شهيد ويرجو ان مصداق الاية في هذه الامة اهل السنة
والجماعة دون غيره من الفرق فان اعتقاد اهل السنة
تقييد بتجلي الحق بعموم فيهم بتجلي الحق في جميع الصور الاعتقادية
فلا ينحصر الحق في اعتقادهم فلا يكون احد الا انحصر الحق في
الصورة الحاصلة في اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة وغيرها
فانهم قيدوا الحق في اعتقادهم في صورة مخصوصة ونفوا غيرها
عن الحق قوله وبعد احتداد البصر اي وبعد ظهور الحق للعباد
بظهور التام لا يرجع كليل النظر اي لا يحصل الخفاء التام رد
لقول اهل التناسخ فانهم ذهبوا الى ان العبد بعد الموت
يأتي الى الدنيا مرارا فيكل نظره عن الحق بعد احتداده لوقوع

الحق

الحق في الخفاء التام فهم قسمان قسم قالوا بالتناسخ في حق
الكمل لزعمهم انهم يأتي لتكميل الناقصين وقسم في حق جميع
الافراد الانسانية وكلاهما مردودان قيد والحق لبعض
العبيد باختلاف التجلي بالصور عند الرؤية في يوم القيمة كما
جاء في حديث التحول خلاف معتقده اي يظهر له الحق على
خلاف اعتقاده لانه لا تكرار في التجلي فيصدق عليه في الهوية
فبدا لهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبونه فيها اي
في الدنيا قبل كشف الغطاء فقد فهم مما ذكر ان هذه الاية
لا تصدق على اهل السنة فانهم وان اثبتوا للحق الصفات
الثبوتية والسلبية في اعتقادهم لكنهم لم يحصروا الحق بهذا
الاعتقاد بل قالوا بعد تقييد الحق بهذا الاعتقاد الحق منزه
عن تصورات اذهاننا وتصويرات قلوبنا فهذا صورة
التعميم فيهم اعتقادهم في الدنيا جميع الصور التجليات وان
لم يشعروا بذلك فلا يصدق عليهم في الهوية فبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبونه بخلاف المعتزلة وغيره من الفرق
فانهم لحصرهم هوية الحق في اعتقادهم يصدق عليهم في الهوية
فبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبونه فظهر من هذا الكلام ترقي
العباد بالموت مؤمنا كان او غير مؤمن من كلمة لا ينقطع ترقي
من لا ينقطع الانبياء وبدل على دلالة كلام السابق على
الترقي في قوله وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف
الالهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به

من الطائفة في الكشف وهم اكابر الاولياء كالجنيد والشبلي
وابي يزيد وغيرهم وما اي الذي اخذناهم في هذه المسئلة
مما اي من الذي لم يكن عندهم فهو استفاد واخذ هذه
المسئلة من الشيخ بعد الموت فيحصل الترقي في العلم بالله بعد
الموت ومن اعجب الامور انه اي الانسان ثابت في الترقي
دائما من ابتداء سيره الى انتهائه بحسب العوالم باعتبار كل
يوم هو في شأنه فيترقى الانسان من شأن الى شأن اخر
ولا يشعر بذلك الترقي للطافة الحجاب ورقته فان الترقي
حجاب لطيف ورقيق لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد
وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها في حق
اهل الجنة فانه عدم تميزهم بين الاشياء لاتشابهها تشابها
في الصور فلذلك قالوا عند الاتيان هذا الذي رزقنا
من قبل وليس هو ضمير شأنه اسم ليس الواحد منهما
عين الاخر خبره اي وليس ذلك المشابه الواحد عين المشابه
الاخر فانه الشبيهين عند العارف من حيث انهما شبيهان
قوله غيران خبران في قوله فانه وشبيهان خبران في
قوله انهما وصاحب التحقيق يرى الكثرة اي قبل ظهورها
حال كونها في قوة الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية
كالحي والعليم والقادر فانه مدلول الحي من له الحيوة والعليم
من له العلم والقادر من له القدرة وهي حقائق اسمائه مختلفة
وان اختلفت حقائقها وكثرت انها اي تلك الحقائق المتكثرة

عين واحدة بحسب الوجود الخارجي وهي الذات الواجب الوجود
فهذه اي مدلول الاسماء كثيرة معقولة اي يكونه بالقوة
في عينه اي في حقيقة الواحد الواجب الوجود المشهود فتكون
هذه الكثرة المعقولة في التجلي اي في الظهور كثرة مشهودة
في عين واحدة معقولة فتتعين الهوية الالهية بعد التجلي بصور
الاكوان فكانت معقولة بعد ان كانت مشهودة كما ان
النواة مشهودة والشجر معقول فيها قبل ظهوره وبعد
الظهور النواة معقولة فيه والشجر مشهود ولتقديم مرتبة
اهل الكشف في العلم بالله لا لاهل النظر شبه هذه المسئلة
الى مسئلتهم المعلومة المسلمة عندهم حتى يعلموا علو درجتهم في
العلم ورجعوا عن طريقهم طريق النظر الى طريقهم الكشف فقال كما
ان الهيولى تؤخذ في حد كل صورة وهي اي الهيولى المأخوذة مع
كثرة الصور واختلافها ترجع هذه الهيولى المأخوذة
مع الكثرة وهي الهيولى الجزئية في الحقيقة الى جوهر واحد وهو
هيولاها الكلية فمن عرف نفسه في بهذه المعرفة اي من عرف
ان نفسه هي حقيقة الحق ظهرت بهذه الصورة وهي حق
مأخوذ في حده فقد عرف ربه لانتقاله من المقيد الى المطلق
وهو رب الارباب كلها بمنزلة الهيولى الكلية فمن عرف
نفسه بغير هذه المعرفة كما هو اهل النظر لم يعرف ربه
فوجب معرفة النفس بهذه المعرفة فانه اي الحق على صورته
اي على صفته الكاملة خلقه اي الانسان بل هو اي بل الانسان عين هويته

وحقيقته فثبت ان من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه
ولهذا اى ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق ما عثر اى
ما اطلع احد من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحقيقتها
الا الالهيون من الرسل والاكابر من الصوفية وهم الذين
حصل لهم العلم عن الوحى وعن كشف الهى لا عن نظر فكرى
واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين
فى كلامهم فى معرفة النفس وماهيتها فانهم من عثر اى
فليس احد منهم اطلع على حقيقتها ولا يعطيها اى ولا يعطى
معرفة النفس لاحد النظر الفكرى ابدا فمن طلب العلم بها
اى بماهية النفس من طريق النظر الفكرى فقد ا
استسمن اى طلب حصول السمانة ذا ورم ونفخ فى غير
ضرم اى نفخ فى غير ما يوقد به النار وهما ضرب مثل
يستعمل فى طلب حصول امر من غير طريقه لاجرم انهم اى
الذين طلبوا معرفة النفس من طريق النظر كانوا من الذين
ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون اى يظنون
انهم يحسنون صنعا اى يفعلون فعلا حسنا فمن طلب
الامر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه اى فما وصل حقيقة
ذلك الامر وهذا كله اظهار لمرتبة اهل النظر فى العلم
فلما فرغ عن بيانه تقلبات القلب واحواله شرع فى
تبدلات العالم لكونه نوعا من التقلب وقال وما احسن
ما قال الشيخ فى حق العالم وتبدله مع الانفاس فى خلق جديد

فى عين واحدة فقال فى حق طائفة بل فى حق اكثر العالم
بفتح اللام بل هم فى لبس من خلق جديد فلا يعرفون
بتجديد الامر مع الانفاس وهم المحجوبون بتشابه الصور
عليهم لكن قد عثر عليه اى على تجديد الخلق او على تبدل
العالم الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض فانهم
قالوا العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه اى على التبدل
الحسبانية وهم السوفسطائية فى العالم كله وجهلهم اى
جهل الحسبانية من التجهيل اهل النظر باجمعهم مع انهم
علموا الامر فى ذلك على ما هو عليه فى نفسه ولكن اخطاء
الفريقان اما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم
فى التبدل فى العالم باسره على احدية عين الجوهر المعقول
الذى قبل هذه الصورة ولا يوجد ذلك الجوهر المعقول
فى الخارج الا بها اى الا بتلك الصورة كما لا تعقل تلك
الصورة الا به اى بالجوهر فلو قالوا بذلك اى باحدية عين
الجوهر فازوا بدرجة التحقيق فى الامر فانهم ح كانوا من
العارفين الامر على ما هو عليه واما الاشاعرة فما علموا ان
العالم كله مجموع اعراض اى العالم كله عبارة عن اعراض
مجتمعة فى جوهر واحد قائمة به فهو يتبدل فى كل زمان اذ ا
لعرض لا يبقى زمانين فخطأ الحسبانية فى امر واحد والاشاعرة
فى الامرين ويظهر ذلك اى العالم كله اعراض او يظهر خطاء
الاشاعرة فى الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشىء

بتبيّن في حدّهم تلك الاعراض وتبيّن ان هذه الاعراض المذكورة
في حدّه اي في حدّ ذلك الشيء المحدود عين هذا الجوهر الذي
ظهر فيه الاعراض وحقيقته قوله القايم بنفسه صفة الجوهر ومن
حيث هو عرض اي القايم بذاته من حيث هو عرض اذ العرض
عين ذلك الجوهر لا يقوم ذلك الجوهر بذاته فقد جاء من مجموع
ما لا يقوم بنفسه وهي الاعراض من يقوم بنفسه الذي هو
الجوهر كالتحيّز في حدّ الجوهر القايم بنفسه الذاتي اي التحيّز جزء
لماهية الجوهر فانهم حدّوا الجوهر بانه هو الجسم المتحيّز القابل
للابعاد وهي الاعراض وقبوله اي قبول الجوهر للاعراض
حدّه ذاتي ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون الا في قابل
لانه لا يقوم بنفسه وهو اي القابل ذاتي للجوهر والتحيّز
عرض ولا يكون الا في متحيّز فلا يقوم بنفسه وليس التحيّز
والقبول بامر زايد على عين الجوهر المحدود لان الحدود
الذاتية هي عين المحدود وهويته فقد صار ما لا يبقى زمانين
يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه
فكان احدهما عين الاخر فالعالم كله عرض يتبدّل في كل آن
ولا يشعرون اي الاشاعرة او المحجوبون لما هم عليه
من الخطاء وهو المناقضة والمخالفة بما ذهبوا اليه فانهم
قالوا العالم اما قايم بنفسه واما غير قايم بنفسه الاول الجوهر
والثاني العرض ثم قالوا بتبدّل العرض لا الجوهر وعرّفوا الجوهر
بالعرض فكان الجوهر عين العرض لاتحاد الحدّ والمحدود فقد

لزمهم

لزمهم بمقتضى حدودهم بان العالم كله عرض قايم بذاته
ثم يتبدّل في كل آن لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحذور
بمقتضى حدودهم وهؤلاء اي الطايفة المحجوبون هم
في لبس من خلق جديد ولا يشعرون بانه الله يخلقهم في كل آن
خلقا جديدا واما اهل الكشف فانهم يرون اي يشاهدون
ان الله يتجلّى في كل نفس ولا يكرر التجلّي لحصول الفناء والبقاء
في كل آن فينافي التكرار ويرون ايضا شهودا ان كل تجلّ يعطي
خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه اي ذهاب الخلق
السابق هو الفناء عند التجلّي اللاحق لكنه لما كان التجلّي
الثاني من جنس الاول التبس الامر على المحجوبين ولا يشعرون
التجدّد والبقاء لما يعطيه التجلّي الآخر وهو التجلّي الموجب
للبقاء بالخلق الجديد فافهم فان الامر ما نقول دون غيره

فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

فص حكمة ملكية في كلمة لوطية ولما التجاء لوط عم
الى الله لضعف نفسه وقوّة قومه بقوله لو ان لي بكم قوة او
آوي الى ركن شديد نسب الحكمة الملكية الى كلمته عم الملك
بفتح الميم وسكون اللام الشدّة والمليك الشديد يقال ملكت
العجين اذا اشتددت عجنه قال قيس ابن الخطيم يصف
طعنة بشدّة ضربه العدو بالرمح ملكت بها كفّي فانهرت
فتقها اي فاوسعت فتق الطعنة حتى يرى قايم من دونها
ما وراءها اي يرى القايم ما وراء الطعنة من جانب
آخر اي شددت بها كفّي يعني الطعنة فهذا الملك المذكور مستفاد

عن قول الله عن لسان لوط عم وهو ح اى قول الله تع لو ان لى بكم
قوة لمقاومتكم او آوى اى التجئ الى ركن شديد اى قبيلة غالبة
على الاعداء فقال رسول الله يرحم الله اخى لوطا لقد كان يأوى
الى ركن شديد فبنه عم انه كان مع الله من كونه شديدا فكان
غالبا على اعدائه مع نصرة الله من ركنه شديد فكان له ابو طالب
ركنا شديدا والذى قصد لوط عم بنداء القبيلة ضرب بالركن
الشديد يتعلق بقصد والمقاومة عطف على القبيلة بقوله لو ان
لى بكم قوة يتعلق بقصد وهى الهمة هنا من البشر خاصة
اى القوة الروحانية المؤثرة فى النفوس لا القوة الجسمانية
فان القوة الروحانية اقوى تأثيرا من القوة الجسمانية فطلب
لوط عم من الله لمقاومة قومه القوة الروحانية وهى الهمة
هنا من البشر خاصة وهى همة الانبياء والاولياء لا همة عامة
فى جميع البشر فقال رسول الله صلعم فى ذلك الوقت يعنى
من الزمن الذى قال فيه لوط عم او اوى الى ركن شديد ما بعث نبى
بعد ذلك الا فى منعة من قومه يمنعون شر العدو منه الحديث
هكذا قال رسول الله عم يرحم الله اخى لوطا لقد كان يأوى
الى ركن شديد فمن ذلك الوقت ما بعث نبى الا فى منعة قومه
فكان يحميه قبيلته اى يحفظونه ويمنعون عنه ضرر عدوه
كابى طالب مع رسول الله بقوله لو ان لى بكم قوة يعنى انما
قال لوط عم هذا القول لكونه عم سمع الله تع يقول الله
الذى خلقكم من ضعف بالاصالة فالضعف منشأ ومبدأ

للخلق ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة على الضعف
الاصلى بالجعل اى بالخلق الجديد فهو قوة عرضية ثم جعل
من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل يتعلق بالشيبة لكونها امرا
وجوديا عرضيا كالقوة واوجدها الحق سبحانه بالخلق الجديد
واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه وهو قوله خلقكم من
ضعف وهو عدم القوة ولا يتعلق الجعل به فان قلت
فكيف يصح هذا التوجيه فان قوله تع ثم جعل من بعد قوة
ضعفا وشيبة ظاهر فى تعلق الجعل بهما قلنا صدقتم
فى قولكم هذا لكنه لما كان الشيب صفة عارضة للانسان
اعتبر المعنى تعلق الجعل اليه بمعنى الايجاد ولما كان الضعف
وصفا اصليا له اعتبر تعلق الجعل اليه بمعنى الرد الى اصله كما
قال فرده اى رد الله الانسان لما اى الى ما خلق منه وهو
الضعف والشيبة سبب موجب لرد الشئ الى اصله لا يتعلق
به الجعل قوله تع فقال كما قال ومنكم من يرد الى ارذل العمر
لكيلا يعلم من بعد علم شيئا فذكر فى هذه الاية انه رد
الحق الانسان الى الضعف الاول فلا يتعلق الجعل الى الضعف
فان الرد رجوع الى الاصل فينافى تعلق الجعل اليه فاذا رد
الانسان بالشيخوخة الى الضعف الاول فحكم الشيخ حكم الطفل
فى الضعف لذلك ناسب حركة الشيخ حركة الطفل وما بعث
نبى الا بعد تمام الاربعين وهو زمان اخذه فى النقص
والضعف فلهذا اى فلاجل ادراك لوط عم معنى قول الله تع

بالنور الالهي قال لو ان لي بكم قوة مع كون ذلك اي مع وجود القوة
الجسمانية يطلب همة مؤثرة فنظهر ان ما طلب لوط عم ليست
بقوة جسمانية فانه قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي
موجودة في السالكين يتصرفون بها في بعض الاشياء من الاتباع
والرسل اولى بها اي بالهمة المؤثرة قلنا صدقت ولكن نقصك
اي منعك عن التصرف علم آخر لان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا
فكلما علت معرفته اي معرفة الشخص نقص تصرفه بالهمة
وذلك اي منع التصرف بالهمة لوجهين الوجه الواحد لتحققه
اي لتحقق العارف بمقام العبودية ونظره الى اصل خلقه الطبيعي
الذي هو الضعف وهذه المعرفة والنظر الى اصله تمنع لوطا عم
عن التصرف بالهمة مع وجود الهمة فيه والوجه الآخر احدية المتصرف
والمتصرف فيه فلا يرى من اطلع هذا المقام على من يرسل
همته فيمنعه عن التصرف ذلك العلم فعلم من ذلك ان المعرفة
تمنع العارف عن التصرف وان من تصرف من الانبياء والا
ولياء انما هو بامر الشرع وفي هذا المشهد اي وفي مقام شهود
الاحدية يرى الشاهد ان المنازع للانبياء والاولياء
ما عدل عن حقيقته التي هو اي المنازع عليها اي على تلك الحقيقة
في حال ثبوت عينه وحال عدمه فما ظهر في الوجود الا ما كان له في
حال العدم في الثبوت فما تعدى حقيقته ولا اخل بطريقته
فكما ان الانبياء والاولياء ما عدلوا عن حقائقهم التي هم عليها
في حال ثبوت اعيانهم من الطاعة لامر الله كذلك المنازع لهم

ما عدل

١٧٥

ما عدل عن حقيقته التي هو عليها من المخالفة كل ذلك بتقدير الله
وارادته فانه ما تعدى حقيقته وما اخل بطريقته فلا نزاع
في الحقيقة فتسميته ذلك نزاعا مطلقا وانما قلنا مطلقا فان اهل
الله سمي نزاعا بحسب الامر التكليفي ولا يسمى نزاعا بحسب الامر
الارادي واما اهل الحجاب فيسمونه نزاعا مطلقا انما هو
عائد الى التسمية باعتبار النزاع امر عرضي اظهره الحجاب الذي
على اعين الناس المانع للاطلاع على سر القدر فانهم لعدم و
قوفهم بسر القدر يزعمون ان الناس كلهم قابل للهداية
واتباع الرسل فيما جاؤا به وما يعلمون ان كلا منهم موافق
لطريقته التي عينت لهم في الازل من عند الله بحسب اقتضاء
عينهم الثابتة في العلم لذلك يسمون عدم اتباع الكفار
نزاعا ومخالفة مطلقة فلو علموا ما علم اهل الكشف ما كانوا
يسمونه نزاعا مطلقا بل يسمون نزاعا من وجه واتباعا
من وجه كما قال الله تع فيهم اي في حق اهل الحجاب ولكن
اكثر الناس لا يعلمون سر القدر يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا
اي ما ظهر في شأنهم الدنياوية وهم عن الآخرة اي عن النشأة
الاخرى التي يظهر عندها سر القدر هم غافلون وهم الذين
قلوبهم في غلاف وهو اي الغافل من باب المقلوب فانه
اي الغافل مأخوذ من قولهم قلوبنا غلف اي غلاف فقلب
اللام والفاء بالقلب المكاني فكان اصل غافلون غالفون اي
غالفون قلوبهم في غلاف الحجاب وهو اي الغلاف الكنة الذي ستره

كما قال الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور

اي العقب

اى يستر المذنب عن ادراك الامر على ما هو عليه وهذا الكن
هو الذى ذكره الحق فى قوله انا جعلنا فى قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وفى اذانهم وقرا فهذا اى التحقق بمقام العبودية والنظر
الى اصل الخلقة والاطلاع على احدية المتصرف والمتصرف فيه
وامثاله يمنع العارف من التصرف بالهمة فى العالم ويدل عليه
ما قال الشيخ ابو عبد الله بن قايد للشيخ ابو السعود بن
الشبلى لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لى
كما يشاء يريد قوله تعالى فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف
فاتخذ ابو السعود الحق وكيلا يتصرف له لا سيما وقد سمع
ابو السعود ان الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه
فعلم ابو السعود والعارفون بالعلم الشهودى ان الامر
الذى بيده ليس له وانه مستخلف فيه اى فى ذلك الامر
وافراد الضماير باعتبار الكل اذ اللام فى العارفون للاستغراق
اى فعلم كل واحد من العارفين ثم قال له اى لابى السعود الحق
هذا الامر الذى استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلنى
واتخذنى فيه وكيلا فقد تجلى الله لابى السعود فى هذه الاية
فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن يشهد
مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى
لا متسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة تفرقه
اى تفرق صاحبها عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام
المعرفة بغاية العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ ابى

اى جعلتك خليفة عنى منه
وجعلتك بحيث يمكنك ان تتصرف فى الدنيا بهمة نفسك منه

مدينه

مدينه رضى الله عنه يا ابا مدين لم لا تعتاص علينا شئ
اردنا حصوله يحصل بتصرفنا وليس لنا ولا يتسارعنا وانت
تعتاص عليك الاشياء اى لا تتبع على مرادك يعنى نحن نتصرف
وانت لا تتصرف والحال نحن نرغب فى مقامك وانت لا ترغب
فى مقامنا وكذلك كان ابو مدين يعتاص عليه الاشياء فلا يتصرف
وغيره يرغب فى مقامه ولا يرغب هو فى مقام غيره مع كون
ابى مدين كان عنده ذلك المقام وهو مقام الابدال صاحب
التصرف وغيره اى وغير ذلك المقام ونحن اتم فى مقام
الضعف والعجز منه اى من ابى مدين ومع هذا قال له هذا
البدل ما قال وهذا اى الذى منع ابا مدين من التصرف
من ذلك القبيل اى من قبيل ما يمنع ابا السعود وامثاله من
التصرف وهو المعرفة التامة ايضا كابى السعود وغيره
من العارفين فظهر ان البدل الذى قال لابى مدين
نقص من المعرفة ولو علم ما قال ما قاله له لعلمه ان العارف
لا يتصرف بالاختيار بل الجبر والامر من الله وقال صلعم فى
هذا المقام عن امر الله له بذلك المقام وهو مقام العجز والضعف
ما ادرى ما يفعل بى ولا ادرى ما يفعل بكم ان اتبع الا ما يوحى
الى فالرسول يحكم ما يوحى اليه به ما اى ليس عنده غير ذلك
اى غير الوحى فان اوحى اليه بالتصرف بجزم تصرف وان منع
امتنع وان خير اختار ترك التصرف لظهوره بمقام العبودية
من العجز والضعف الا استثناء منقطع ان يكون المخير

ش يبيح فليعلم من اهل علمه الاصول حاله
بانه الاظهار الرسوخ في العلم بما فتعلق عليه
لا يتكلم في العالم لخفية وبسطه حقيقته
انانه من غير فرق على ظاهر ما يريد
فتنفصل له الاشياء

ناقص المعرفة فانه اختار التصرف لعدم علمه بمقام العبودية
قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين بها ان الله اعطاني التصرف
اى اعطاني قدرة للتصرف وخيرني فيه منذ خمس عشرة
سنة وتركناه تظرفا اى اختيارا ولم يقل وتركناه لكمال
المعرفة مع علمه بذلك اظهارا للعجز وضعفه وتنبيها للغافلين على
على المقام الاصلي مقام العبودية وتأدبا بمقام العبودية
حيث لم يثبت لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له والى هذا
اشار الشيخ بقوله وهذا الذي ذكر ابو السعود لاصحابه
في وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه تظرفا لسان اذلال
اى لسان عبودية وفناء لا لسانه بيان عن الحقيقة فليس
التظرف وجها في ترك التصرف في حق الكاملين وانما الوجه
فيه كمال المعرفة وهو لسان الوجود وبينه بقوله واما
نحن فما تركناه تظرفا وهو تركه ايثارا وانما تركناه لكمال
المعرفة اى نحن نقول في وجه ترك التصرف على ما هو الامر عليه
وهو كمال المعرفة ولا نقول كما يقول ابو السعود وهو
للتظرف وليس الامر على ما يقوله فترك لسان الاذلال
واختار لسان الوجود لكونه مأمورا بالبيان عن حقيقة الامر
ولم يظهر هذا المعنى الا بقوله لكمال المعرفة بخلاف ابي السعود
فانه مختار في الاظهار لذلك لم يكشف الامر لاصحابه مع علمه
بحقيقة الامر كما قال في حقه وكيف يصح لمن يشهد مثل هذا
الامر حقه فان من شهد هذا المشهد يعلم انه اى شيء منعه

عن

عن التصرف وانما اختار ابو السعود هذا اللسان تعليما لاصحابه
طريق الفناء والتوحيد وهو بذل النفس وترك التصرفات
بالاختيار فان المعرفة اى كمال المعرفة لا تقتضيه اى التصرف
بحكم الاختيار فلا اختيار للعارف في التصرف ولما يوهم ظاهر
كلام ابي السعود ان العارف يتصرف بالهمة بالاختيار قال
هذا لسان اذلال فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن
امر الهي وجبر لا باختيار ولا شك ان مقام النبوة يطلب
التصرف لقبول الرسالة اذ التصرف سبب لقبول الرسالة
التي جاء الرسول بها اى بصحة الرسالة فيظهر عليه اى على الرسول
جاز كونه من الاظهار او من الظهور ما يصدقه اى الذي
يصدق الرسول في دعوى الرسالة عند امته وقومه من المعجزات
وكذلك ليظهر من الاظهار او من الظهور دين الله والولي
ليس كذلك ومع هذا اى مع ان الرسول يحتاج الى التصرف في
اظهار الدين فلا يطلبه اى التصرف الرسول في الظاهر اى
من حيث النشأة العنصرية واما من حيث النشأة الروحانية
يطلب التصرف لذلك وانما لا يطلب الرسول التصرف وهو اظهار
المعجزة لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في
ظهور الحجة عليهم فان في ذلك اى في ظهور الحجة هلاكهم اسم ان
والظرف مقدم خبره فيبقى من الابقاء عليهم بحجابهم لتعلقهم
وقد علم الرسول ايضا ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من
يؤمن عند ذلك اى عند ظهور المعجزة ومنهم من يعرفه ويجحده

ولا يظهر التصديق به ظلما وعلوا وصدوا وشبهوا المعجزة بذلك
بالسحر والاوهام اى الشعبذة فلما رات اى شاهدت الرسل ذلك
الامر من اعيان قومه ورات انه اى الشان لا يؤمن احد
وان ظهرت المعجزة الا من انار الله قلبه فى علمه بنور الايمان
الازلى ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى بالايمان عند
الظهور فلا يظهر التصديق عن مثل هذا الشخص لعدم تنور
قلبه بنور الايمان الازلى فلا ينفع فى حقه الامر المعجز فاذا
علم الرسل هذه الاحوال من قومه فقصرت الهمم اى همم الرسل
عن طلب الامور المعجزة من الله لاظهار دين الله وانما قصرت
همم الرسل عن طلب المعجزة لما لم يعم اثرها اى اثر المعجزة للنا
ظرين كله فان بعض ناظرى المعجزة لا يقر به اى لا يؤثر
المعجزة فى ناظر المعجزة ولا يعم اثرها فى قلوبهم فان بعض
قلوب الناظرين لا يصدق به فكان من الناظرين من
يقر بلسانه ويجحد بقلبه وهم المنافقون لذلك قال ولا
فى قلوبهم فيختص اثر المعجزة من الناظرين لمن نور الله قلبه
بنور الايمان الازلى فقصرت المعجزة فقصرت الهمم ولو
عمت لوت كما قال فى حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم
فى الحال انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء
فلا اثر للهمة ولو كان للهمة اثر ولا بد لم يكن احد اكمل من
رسول الله ولا اعلى واقوى همة منه وما اثرت همته فى
اسلام ابى طالب عمه وفيه اى فى حق ابى طالب نزلت الاية

من عباده وهذه الهداية بمعنى الايصال لا الدلالة فانه صلى الله عليه وسلم قد اخبر عنهم لم يحصل لهم قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم اى ترك والموصل الى ذلك هو الله تعالى م

التي ذكرناها وكذلك قال فى الرسول انه ما عليه الا البلاغ وهو
قوله وما عليك الا البلاغ فنفى عنه ما عدا التبليغ وقال ليس عليك
هديهم ولكن الله يهدى من يشاء فنفى عنه هدايتهم كل ذلك
نفى لتاثير همته مع كونه اكمل البشر بل اكمل الموجودات ولما
كان ايضاح هذه المسئلة موقوفا على سر القدر بينه بقوله
وزاد الحق مع نفى اثر الهمة فى سورة القصص وهو اعلم بالمهتدين
اى بالذين اعطوه اى الحق العلم بهدايتهم فى حال عدمهم باعيانهم
الثابتة فاثبت الحق ان العلم تابع للمعلوم فاذا كان العلم
تابعا للمعلوم فمن كان مؤمنا اى فمن كان اعطى العلم للحق
بايمانه فى ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال
وجوده وقد علم الله ذلك اى الايمان منه انه هكذا يكون
اى الذى كان مؤمنا فى حال عدمه يكون مؤمنا فى وجوده الخا
رجى فلذلك العلم قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا
القول وهو قوله وهو اعلم بالمهتدين قال ايضا ما يبدل القول
وهو حكم الله بايمان البعض وكفر البعض لدى لان قولى على حد
اى على حسب علمى فى خلقى وما انا بظلام للعبيد اى ما قدرت
عليهم اى على العبيد الكفر الذى يشقيهم بدون اقتضاء اعيانهم
الثابتة وطلبهم منى ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم ان ياتوا به
حتى اكون ظالما للعبيد فكان امر الحق بهم ما ليس فى وسعهم
من احوال عينهم الثابتة وهذا هو الكلام الذى قطع عرق
الجبر عن كلية فلا ظلم اصلا لا صرفا ولا متوسطا اذ مآل الجبر الظلم

فلا يصح الجبر اصلا كما لا يصح الظلم بل ما علمناهم الا بحسب
ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطوناه من نفوسهم بما هم عليه
في حال عدمهم فما كان الله ظالما للعبيد في هذه المعاملة فان
كان ظالما هذا مجرد تقدير وفرض لالزام الخصم فهم الظالمون
لانفسهم لا الحق لاقتضاء اعيانهم الثابتة هذا الظلم وطلبته
من الله فما فعل الحق بهم بظلم الا ما فعلوا بانفسهم من الظلم
فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولذلك قال ولكن
كانوا انفسهم يظلمون فلما كانوا هم الظالمين قال تع فما ظلمهم الله
فما طلب الحق منهم بالسن في وسعهم الا على حسب اقتضاء اعيانهم
في حال عدمهم فكان ان ما علمناهم الا بحسب ما اعطونا من نفوسهم
من العلم بهم كذلك ما قلنا والمراد من القول التكاليف الشرعية
اي ما امرنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة
لنا بما هو عليه من ان نقول كذا او من ان لا نقول كذا فكما اعطى
الحق لهم ما طلبت ذواتهم من الكفر او الايمان وغيره من الاحوال
كذلك اعطى الحق لذاته تع ما اقتضت ذاته تع من القول كذا وعدم
القول كذا فما قلنا الا ما علمنا من ذاتنا انا نقول قلنا القول
منا اي الامر التكليفي يدل على ذلك قوله ولهم الامتثال وعدم
الامتثال مع السماع منهم فانه عدم الامتثال لا يمكن في الامر
الارادي فالكل اي القول والامتثال وعدم الامتثال منا اي
من الحق من وجه ومنهم اي من العبيد من وجه والاخذ اي
المعتوب لمن لم يمتثل الامر التكليفي عنا اي من الحق ومنهم اي من العبد

فهم

فهم كانوا منا ان لم يكونوا منا فنحن لا شك نكون منهم بحيثيتا
للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم
كونهم من الحق لم يتحقق الربوبية والعبودية فكون الحق
عنهم محال بالضرورة فكانوا من الحق فالحق ليس منهم واما
الاحوال التي بينهم وبين الحق ففي كلها منه ومنهم ويجوز ان
يكون معناه فالكل اي اعطاء الكل منا ومنهم والاخذ اي
اخذ الكل عنا وعنهم فكان الحق معطيا واخذا والعبد معطيا
واخذا فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد ان لم يكونوا يا
خذون منا ما لم يعطوناه اولا فنحن لا شك نأخذ عنهم
ما لم اعط قبله لهم وهو العلم فان علمه بهم يأخذ عنهم ولم
يعطه اولا ذلك العلم لهم لان علمه تع تابع لمعلومه بخلاف
العبد فانه لا يمكن له ان يأخذ عن الحق ما لم يعطه للحق اولا
الا الوجود بل الوجود ايضا فايض عليهم من الله على حسب
طلبهم ولاشتمال هذا الفص على المسائل الالهية اللطيفة او في
بالتحقيق فقال فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية من الكلمة
اللوطية فانها لباب المعرفة فقد بان اي ظهر لك السر اي
سر القدر وقد اتضح الامر الذي اشتبه على علماء الظاهر
وقد ادرج في الشفع اي في الخلق الذي قام مقام الفاعل لادرج
قيل هو الوتر اي الحق كما ان الاثنين يحصل من الواحد كذلك الخلق
يحصل من الحق فادرج الحق في الخلق كما ادرج الواحد في الاثنين
يعني ان تحققت الحكمة الملكية فقد ظهر لك هذه المذكورات

قوله منهم اي من تلك الاعيان
والاحوال الثابتة وهو معنى قول تلميذ المصنف الشيخ صدر الدين القونوي رضي الله عنهما
في كتابه النفحات في مبشرة النجاة اي في بعض نسخه
فيجاب عنه انا الاسماء من الاحكام والاحكام
في الاحوال والاحوال تتعين من الذات بحسب الاستعداد والاستعداد امر لا يعلل بشيء
سوى يريد بآثار الاسماء الوجود المفاض على الاعيان الثابتة فانه متعينة من الذات
الالهية بحسب الاستعداد الذي تقتضيه الاعيان
الثابتة والاستعداد لا يعلل بعلة
منه عفي عنه
قدس سره

فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

التي لا وسع لكل احد ان يطلع عليها **فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية** ولما كان عزير بعينه الثابتة واستعداده الاصلي طالبا للمعرفة بسر القدر بقوله انى يحيي هذه الله بعد موتها اختصت كلمته بالحكمة القدرية ولما تقدم القضاء على القدر بالطبع قدمه عليه بالوضع فقال اعلم ان القضاء حكم الله في الاشياء القضاء في اصطلاح الطائفة هو الحكم الالهي في الموجودات كلها على ما هي عليه من الاحوال وحكم الله في الاشياء كائن على حد اى حسب علمه بها اى بالاشياء وعلى حد علمه فيها فقوله بها اشارة الى احاطة علمه تع بظواهر الاشياء وقوله فيها اشارة الى احاطته بواطن الاشياء وعلم الله في الاشياء على ما اعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها فقد استغنى بنفي الاشياء عن ذكره بالاشياء لان من علم باطن الاشياء فبالحرى ان يعلم ظاهرها والقدر توقيت ما هي عليه الاشياء في عينها اى القدر ايجاد الاشياء في اوقاتها بحسب اقتضاء عينها الثابتة ووقوعها في ذلك الوقت من غير مزيد ونقص عن اقتضاء استعدادها فالحكم القضاء اى القاضي وهو الحق على الاشياء بالكفر والعصيان الالهي اى بما هي عليها في عينها فما قدر الكفر للعبد الا باقتضاء عينه الثابتة فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا وانما يلزم ذلك ان لو قدر من عنده نفسه من غير اقتضاء عين العبد فهذا البيان رفع توهم

الجبر

الجبر عن اهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم اصل المسئلة وهذا اى كونه حكم الله على الاشياء بحسب ما هي عليها في حد ذاتها هو عين سر القدر الذي يظهر لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد ولا يظهر لغير هذين الطائفتين فلا حظ لاهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسئلة سر القدر ولا يصل اليه احد بنظر العقل ابدا فلله الحجة البالغة اى الكاملة التامة يعني اذا كان تقدير الحق احوال العباد وافعاله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة التامة على خلقه لا للخلق عليه اذ قيل لم قدر على فلان الايمان وعلى فلان الكفر او لم قدر بعض الاشياء على الصورة القبيحة وبعضهم على الصورة الحسنة واذا كان لله الحجة البالغة على خلقه لا للخلق على الله فالحاكم هو الحق تع في التحقيق تابع في حكمه لعين المسئلة وهي عبارة عن المحكوم عليه وبه والحكم التي يحكم الحق في القضاء والقدر فيها اى في تلك المسئلة بها اى بحسب ما تقتضيه ذاتها اى ذات المسئلة والمراد بعين المسئلة الاعيان الثابتة في العلم فالمحكوم عليه بما اى بالذي هو وجد فيه اى في المحكوم عليه حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك فحكم العبد المؤمن على الحق بقوله فاحكم على بالايمان فحكم الله به اجابة لدعوة العبد فانه يجيب دعوة الداعي اذا دعا وكذلك في الشقاء فكل حاكم محكوم عليه بما اى بالذي حكم به وحكم فيه كان الحاكم من كان

ان نفس لا النفس الشيطان الخناس فهو يوسوس فيها الذي يوسوس في صدور الناس قال صلى الله عليه وسلم القلب بيت الله ونعلم ما توسوس به نفسه ما وسعني سماواتي ولا ارضي ووسعني قلب عبدي المؤمن وهو الذي يتقلب في الصور بتجلي الحق تعالى عليه في تلك الصور كلها فيؤمن به فيها ولا ينكره فهو العبد المؤمن لا الكافر المنكر

ربا او عبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكما ومحكوما عليه
لكن حكم العبد على الحق بما فيه سابق على حكم الحق على العبد به
لذلك كانت الحجة البالغة لله على العبد لا للعبد على الله واعلم
ان العبد في الحكم على الحق على وجهين اخبار وهو حكمه عليه
بصفاته وافعاله الصادرة منه وانشاء كقوله رب اغفر لي
ولا يقال عند اهل الشرع العبد حكم على الحق وامره مع وجود
المعنى الاصلي للحكم والامر هنا بل يقال في الاول العبد مسبح
او منزه وفي الثاني طالب من الله المغفرة احترازا عن سوء
الادب فان الحكم والامر من العبد بقوله حكمت على الحق
او امرته او نحو ذلك بقولك حكم العبد على الحق وامره يوهم
الجرءة على الله تعالى وكذا عند اهل الحقيقة في دائرة الشرع
اذ ليس لهم لسان واصطلاح غير لسان اهل الشرع و
اصطلاحه واما في مرتبة الحقيقة فقالوا ان الاعيان الثابتة حاكمة
على الحق وآمرة بلسان الاستعداد بيانا لوجود معنى الحكم والامر في
الاعيان ثم لم يقولوا ان العبد حاكم على الحق بلسان الصوري كما انهم لم يقولوا
كذلك والامر كما قلنا فان اهل الشرع يتكلمون بحسب لسان الظاهر لسان الصوري
الجسماني واهل الحقيقة يتكلمون بحسب لسان الباطن المعنوي الاستعدادي
لسان الاعيان الثابتة ولسانها نفيا او اثباتا لم تقع المخالفة بينهما اذ المخالفة
انما يكون بين القولين لا بين السكوت والقول ثم ما قالوا خلافا ما ثبت
عند الشرع حتى يلزم المخالفة ويرتكب الشنع ويل بل قالوا ما سكت
عنه الشرع فاهل الله اظهروا المعاني اللطيفة من معاني القرآن والاحاديث

التي

التي لم يبين اهل الشرع هذه المعاني لعدم اطلاعه بانتفاء شروطه
واسبابه فلا يلزم من عدم وجود ما قاله اهل الله في الشرع
ان يكون ذلك مخالفا للشرع وهذا ان فهمت يطلعك الموافقة
بين العلوم الالهية والشرعية فحقق قولنا فان الموافقة
بين العلمين ما جهلت الا لشدة الظهور يدل عليه قوله
فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل الا لشدة ظهوره لا
لشدة الخفاء فان الصور المشاهدة في الحس هو صور القدر فكما
ان شدة الخفاء لغاية بعدها عن ادراك البصائر سبب الجهل
كذلك شدة الظهور لغاية قربها وانحرافها عن حد الاوسط
سبب الجهل كالمرآة القريبة من الرائي لم يظهر له صورته فيها
لشدة قربها منه بل نقول ان مسائل العلوم الالهية كلها ما
جهلت الا لشدة ظهورها فلم يعرف وكثر فيه الطلب للالحاح
فقال ابراهيم عم ارني كيف تحيي الموتى وقال عزير انى يحيي هذه الله
بعد موتها فهذا السؤال من عدم علمهم بسر القدر فان السؤال
يطلب حصول ما لم يحصل واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم
اجمعين من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء قوله وعارفون
على مراتب ما هي عليه اممهم تفسير لقوله لا من حيث هم اولياء
لان كونهم اولياء لا يكون الا كذلك من حيث كونهم رسلا فاي
فليس عندهم من الله من العلم الذي ارسلوا به الا قدر ما يحتاج
اليه امة ذلك الرسول لا زايد ولا ناقص اي لا يكون ذلك العلم
زايدا على قدر احتياج تلك الامة ولا ناقصا عنه والامم متفاضلة

يزيد بعضها على بعض في الكمال واذا كانت متفاضلة فتفاضل
الرسل في علم الارسال اي بزيادة بعضها على بعض بتفاضل اممها
وهو اي تفاضل الرسل بتفاضل الامم معنى قوله تعالى تلك الرسل فضلنا
بعضهم على بعض في علم الارسال بتفاضل الامم كما هم ايضا فيما يرجع
الى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والاحكام متفاضلون
بحسب استعداداتهم فهم كانوا ذوي تفاضل بحسب ذواتهم
وبحسب تفاضل اممهم وهو اي التفاضل بحسب الاستعداد معنى
قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض في العلوم الراجعة
بالكثرة والقلة الى ذواتهم وقال الله تعالى في حق الخلق والله
فضل بعضكم على بعض في الازل في الرزق والرزق منه ما هو
روحاني كالعلوم وحسي كالاغذية ثم ينزله على الخلق في
الشهادة باوقاتها وما ينزله اي وما ينزل الحق الرزق على الخلق
روحانيا كان او حسيا الا بقدر معلوم للحق من استعداد الخلق
في كل وقت وهو اي القدر المعلوم الاستحقاق الذي يطلبه اي
يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله وانما يطلب الخلق ذلك
الاستحقاق من الله فان الله تعالى اعطى كل شيء مقتضى خلقه في
الازل دفعة واحدة حتى الرزق المعنوي والصوري فينزل بقدر
ما يشاء وما يشاء الا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه الا بما
اعطاه المعلوم من نفسه معناه ظاهر فالتوقيت اي توقيت
ما عليه الاشياء في الاصل للمعلوم اي من اقتضاء ذات المعلوم
فانه طالب من الله ذلك التوقيت باستعداده والقضاء والعلم

والارادة

والارادة والمشية كلها تبع للقدر اي التوقيت اي يتعلق كلها كلا
بحسب الاوقات والازمان فسر القدر اي فعلم سر القدر
من اجل العلوم وما يفهمه الله الا لمن خصه بالمعرفة التامة فالعلم به
يعطي الراحة الكلية للعالم به لعلمه ان كل الرزق الصوري
والمعنوي اللذين اقتضت ذاته وطلبته لا بد ان يصل اليه
فيحصل الاطمئنان فيستريح عن الطلب ويعطي العذاب الاليم
للعالم به ايضا فهو يعطي النقيضين لعلمه ان ما لا يلايم غرضه
من مقتضى ذاته كالفقر وسوء المزاج وغير ذلك لا يزول البتة
فلا يرى سبيلا للخلاص فيتألم بالعذاب الاليم وهذا حكم
سر القدر في الخلق واما حكمه في الحق فقد بينه بقوله وبه
اي بسر القدر او بعلمه وصف الحق نفسه بالغضب والرضاء
وبه تقابلت الاسماء الالهية وانقسمت الى اللطف والقهر
من جهة العين لان العين المؤمنة تقتضي ان يتجلى الله لها
باللطف والعين الكافرة تقتضي ان يتجلى الله لها بالقهر فاظهرت
الاعيان اللطف والرضاء والقهر والغضب واذا كان الامر
كذلك فحقيقته اي فحقيقة سر القدر او حقيقة العلم بسر القدر
تحكم باللطف والرضاء وبالقهر والغضب في الموجود المطلق
اي في الحق وتحكم بالسعادة والشقاء في الموجود المقيد اي
في الخلق لا يمكن ان يكون شيء اتم منها اي من حقيقة سر القدر
ولا اقوى منها ولا اعظم لعموم حكمها باللطف والقهر المتعدي الى الحق
ولعموم حكمها بالسعادة والشقاء وغير المتعدي اي الخلق قال

بعض الشراح والمراد بالحكم المعنوي الاحكام والتأثيرات التي
تقع من الاعيان وغير المعنوي ما يقع في ظاهرها فيحتاج
الخوف الموصوف بقوة الحكم المعنوي ولما كانت الانبياء
صلوات الله عليهم اجمعين لا تأخذ اي لا يأخذون علومها الا
من الوحي الخاص الالهي اي الوحي بهم لا يأخذ غير الانبياء من
ذلك الوحي قوله فقلوبهم جواب لما ودخول الفاء لكونه جملة
اسمية ساذجة خالية من العلوم التي تكتسب من النظر العقلي
لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن ادراك الامور
على ما هي عليه والاخبار ايضا كالعقل من حيث نظره الفكري
يقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق فيختص بما يسمى
العبارة والذوقيات لا تقبل التعبير فلم يبق العلم الكامل
الا في التجلي الالهي وما اي وفي الذي يكشف الحق عن عين البصائر
والابصار قوله من الاعطية بيان لما فتدرك الامور قديمها
وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وجائزها وواجبها
على ما هي عليه في حقايقها واعيانها ولا يكون فيها نظر العقل
والاخبار فبالتجلي الالهي والكشف يحصل العلم بحقائق الاشياء
على ما هي عليه بخلاف النظر العقلي والاخبار فظهر احتياج
ارباب العقول الى ارباب التجلي في العلم فلما كان مطلب العزير
وهو قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها على الطريقة الخاصة
لسرع يدل عليه قوله بعده فطلبا ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور
وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا فلا يجوز ان

يكون

يكون المراد بها طريق الوحي كما جوزه البعض لذلك اي لكونه
مطلب العزير على الطريقة الخاصة بعينه وقع العتب عليه جواب
لما الذي كان يتعلق بوقوع كما ورد ذلك العتب في الخبر وهو لان
لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة ولو طلب عزير بهذا
المطلب الكشف الذي ذكرناه الذي طريق الانبياء والاولياء
ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك الطلب كما كان ابرهيم ع م
فان مطلبه امر يمكن حصوله للانسان لذلك لم يقع عليه عتب
فلما عتب الحق على عزير علم ان مطلبه من الخصائص الالهية والدليل
على سرايته مكنه قوله في بعض الوجوه انى يحيي هذه الله بعد موتها
حيث لم يطلع وقوع العتب عليه بهذا السؤال قوله في بعض
الوجوه اشارة الى اختلاف المفسرين في تفسير هذه الاية فان
منهم من قال قايل هذا الكلام عزير وهو ما اختاره الشيخ
وقيل ارميا وقيل الخضر وقيل كان عليا كافرا هذا المعنى
الذي ذكر في مطلب عزير وهو وقوع العتب عليه في مطلبه
الذي على الطريقة الخاصة على اخذ البعض لا مطلقا يدل عليه
قوله واما عنوانا فصورته ع م في قوله هذا اي في انى يحيي
هذه الله بعد موتها كصورة ابرهيم ع م في قوله ارني كيف
تحيي الموتى وتقتضي ذلك اي وتقتضي صورة سؤال عزير الجواب
بالفعل الذي اظهره الحق فيه اي في نفس عزير في قوله فاماته الله
مائة عام ثم بعثه فقال له فانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما فعاينه كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق فاراه

الكيفية كما اراها ابرهيم عم فلا ذوق فى المطلب بالنظر
الى الاية وانما كانت التفرقة فى الطلب بين ابرهيم وعزير من
ارباب الحال وهو العتب فسأل اى فتوهم ان سؤاله عن
القدر الذى لا يدرك الا بالكشف للاشياء فى حال ثبوتها
فى عدمها فما اعطى الحق ذلك السؤال بل رده واعطى ما يمكن
فى حقه وانفع فى نفسه فاراه الكيفية كما اجاب لمن سأل
عن الاهلة فقال قل هى مواقيت للناس والحج فاعطى الاطلاع
على غير الطريقة الخاصة التى طلبها فلا يذوق كيفية الاحياء
بل شاهدها فان ذلك اى الاطلاع بسر القدر ذوقا من
خصائص الاطلاع الالهى فمن المحال ان يعلمه اى ان يعلم سر القدر
ذوقا الا هو وانما يعلم سر القدر على هذه الطريقة الخاصة
الالهية فانها اى فان الاعيان الثابتة المفاتيح الاول
اعنى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها الا هو وقد يطلع الله
من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك الغيب كما
قال تع عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول كمحمد عم فى انشقاق القمر وعيسى فى احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص واعلم انه لا تسمى الاعيان مفاتيح
الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء
او قل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولا ذوق
لغير الله فى ذلك اى فى تعلق القدرة بالمقدور فلا تقع فيها
اى فى القدرة تجل ولا كشف على طريق الذوق اذ لا قدرة

ولا

ولا فعل الا الله خاصة اذ له الوجود المطلق الذى لا يتقيد
فلا يقدر من له الوجود المقيد على الايجاد والاعدام الا
لمن ارتضى من رسول فانه عناية الهية سبقت له فى حقه
فلما راينا عتب الحق له عم فى سؤاله فى القدر علمنا انه
اى عزيرا طلب هذا الاطلاع المذكور المختص للحق فطلب
ان يكون له قدرة تتعلق بالمقدور وما يقتضى ذلك الا من له
الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا
فان الكيفيات لا تدرك الا بالاذواق واما ما رويناه
ولما حقق معنى الاية وهو لا يدل على المطلب الخاص الا
بقرينة العتب شرع فى تحقيق العتب بقوله مما اوحى الله
به اليه يريد ان الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب
عليك اما بنهى الحق واما بنهى عن نفسك والفرق بينهما
ان النهى الالهى يتعلق بوجود المنهى عنه بمعنى وجد
فى المحل ثم نهاه الله عنه والنهى عن النفس يتعلق بعدمه
بمعنى لم يوجد فى المحل اصلا فلما سأل نهى الله عن السؤال
بما يناسب حاله فى عالمه فانتهى عن السؤال مع الندامة
فقال لو لا لم اسأل لظنه ان عدم صدوره خير من ان يصدر
فنبه الله ان وجود السؤال منه ثم النهى عنه عناية له فى حقه
بقوله لئن لم تنته يعنى عن السؤال عن الاطلاع الذى يتبع
لامحون اسمك من ديوان النبوة كى يحصل الانتهاء منك بنفسك
اذ لا بد من الانتهاء عن السؤال الذى ليس فى استعدادك قوله

اى ارفع جواب اما حذف الفاء واقيم اى سامه عسكر طريق
الخبر واعطيك الامور على التجلى والتجلى لايكون الا بما انت عليه
من الاستعداد الذى به يقع الادراك الذوقى فتعلم انك
ما ادركت الا بحسب استعدادك فتنظر فى هذا الامر الذى
طلبت فاذا لم تره اى الامر الذى طلبته تعلم انه ليس عندك
الاستعداد الذى تطلبه وتعلم ان ذلك الامر من خصايص
الذات الالهية وقد علمت ان الله تع اعطى كل شئ خلقه
فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان
خلقك لاعطاكه الحق الذى اخبر انه اعطى كل شئ خلقه
فتكون على هذا التقدير انت الذى تنتهى عن مثل هذا
السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى ولم افعل بك
ذلك بل ابقيتك على نبوتك وجعلتك محتاجا الى نهى الهى وهذا
اعلى مرتبة لك من ان تنتهى من نفسك فانه النبوة لاشتماله
الولاية اعلى مرتبة من الولاية بدونها فلما اعلم عزير حمد الله
على عنايته له فرأت ندامة على سؤاله والنهى عنه هذا هو الذى
كشف لى فى هذا المقام فعلى هذا التحقيق لا عتب على عزير
على هذا المطلب بل صح من الانبياء بمثل هذا السؤال
حيث لم يعتب عليه وان لم يقبل مسئلتهم وهذا اى ما فعله
الحق بعزير عناية من الله بعزير لا عتب عليه اخبر الله بها
بقوله لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة فدل
قوله لئن لم تنته على ان مطلب عزير على طريقة خاصة سواء

حال

حمل على العتب كما قال البعض او على العناية كما قال الشيخ
فقوله فلما رأينا عتب الحق له على لسان البعض لا نحمله على
انه ذاهب الى العتاب والا لما قال عناية لعزير علم ذلك العناية
من علمه وحمل هذا الكلام على العناية والمراد به نفسه قدس
سره وجهل من جهله وحمل القول على العتب فعلم من قوله
وجهل من جهله ان لا يصح حمل هذا الكلام على العتب
عنوه فلما علم من كلامه انه لا يعلم سر القدر الا الله او من
يطلعه الله من انبيائه واوليائه شرع فى بيان الولاية
والنبوة واعلم ان الولاية اى حقيقة الولاية هو الفلك المحيط
العالم الكلى الشامل على النبوة والرسالة والولاية ولهذا
اى ولاجل احاطتها وعمومها لم تنقطع ولها الانباء العام واما
نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة وفى محمد عم قد انقطعت
فلا نبى بعده مشرعا على صيغة اسم الفاعل اى لا داخلا
تحت شريعة فان عيسى عم نبى يجئ داخلا تحت شريعة
او مشرعا له اى داخلا تحت شريعة نبى مشرع وتابعا الشريعة
كانبياء بنى اسرائيل فانهم على شريعة موسى عم ولا رسول عطف
على فلا نبى وهو اى والحال ان ذلك الرسول هو المشرع وهذا الحديث
وهو قوله عم لا نبى بعدى قصم اى قطع ظهور اولياء الله
بالانباء عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء بها من جهة
ولا تتم لانه اى لان هذا الحديث يتضمن بانقطاع ذوق
العبودية الكاملة التامة لان هذا الذوق لا يكون الا فى

الرسول والنبي فاذا انقطعت الرسالة والنبوة بعد محمد عم
انقطع هذا الذوق فاذا انقطعت العبودية الكاملة فلا
ينقطع عليهما اى على العبودية الكاملة اسمها الخاص بها وهو
النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع العبودية
الكاملة فان العبد الولي يريد ان لا يشاركه سيده في اتصافه
باسم الولي لعلمه ان الاتصاف ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له
عنوانا له في الحق بل يريد ان يظهر بمقتضى ذاته وهو العبادة
فانقطع عن الظهور بالولاية وهو اسم في اسم سيقوله بلا اشاركه
والله لم يسم نبي ولا رسول وسمي بالولي واتصف بهذا الاسم
فقال الله ولي الذين امنوا وقال وهو الولي الحميد وهذا الاسم
باق جار على عباد الله دنيا واخرة فلم يبق اسم يختص به العبد
دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة فلم يبق اسم مختص
ظهر به العبد بالولاية وهي واجبة الظهور لصالح العباد
في الدين والدنيا الى انقراض الزمان فاظهرها الله تعالى لطفا
وعناية بعباده بابقائه لهم النبوة العامة فظهر بها الولاية
كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله الا ان الله لطيف
بعباده فابقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها وهي الانباء
اى الاخبار عن المعارف الالهية فالاولياء وارثون بواطنهم
اى جهة ولايتهم يظهرون احكام ولايتهم من المعارف الالهية
ويرشدون الامة الى الله ويفيضون عليهم المعارف الالهية
بقدر نصيبهم منها فابقاء النبوة العامة ليس الا لظهور الولاية

الخاصة النبوية عن الاولياء وراثة وابقى لهم التشريع في الاجتهاد
في ثبوت الاحكام وابقى لهم الوراثة في التشريع فقال العلماء ورثة
الانبياء وما ثمة ميراث في ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام
فشرعوه اى فشرعوا ما اجتهدوا من الاحكام الشرعية فالائمة
الاربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون ظواهرهم اى نبوتهم
الخاصة بهم لا يرثون ولايتهم الخاصة كما لا يرث ظواهرهم
من يرث بواطنهم فلا يجتمع الوراثتان في شخص واحد ولذلك
لا يصح نصب المفتي من الاولياء الوارثين لعدم اجتهادهم
في ثبوت الاحكام الشرعية فالمجتهدون كلهم اولياء بالولاية
العامة لا الولاية الوراثة ولذلك لم يظهروا بالولاية اى
بالانباء عن الحقائق الالهية بل ظهروا بالاخبار عن الاحكام
الاجتهادية فالمراد باظهار الولاية ولاية الوراثة لكونه سببا
لارشاد الخلق واشفاعه واما الولاية العامة للمؤمنين
فلا يظهر ابدا عن صاحبها فلا ينتفع عنه غيره كما في الائمة
الاربعة فان ولايتهم العامة مستورة مختفية بوراثتهم في
التشريع في الاجتهاد والمجتهد لا يتكلم بكلام خارج عن التشريع
بل كل كلام داخل تحت التشريع في الاجتهاد كما ان الولي الوارث
لا يتكلم بكلام داخل تحت التشريع في الاجتهاد بل كل كلامه خارج
من الاحكام الاجتهادية وهو الانباء عن الحقائق الالهية
والانبياء لكونهم جامعين بين الولاية والرسالة يتكلمون
بكليهما فاذا رايت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث

هو ولي عارف بالحقايق الالهية لا من حيث هو نبي ورسول
كنقدم الحديث القدسي عن الله وكقوله لو دليتم بحبل لهبط
على الله ولهذا اي ولاجل عدم انقطاع الولاية وانقطاع النبوة
والرسالة كان مقامه من حيث هو عالم بالله واسمائه وصفاته
وولي اتم واكمل من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع
فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك عنه
انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القايل الا ما ذكرناه
او يقول ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعني بذلك في شخص
واحد وهو ان الرسول من حيث انه ولي اتم منه من حيث
هو نبي ورسول لان الولي التابع له اعلى منه فان التابع
لا يدرك المتبوع ابدا فيما هو تابع فيه اما فيما هو غير تابع
له فيه فقد يدركه فيه اذ لو ادركه فيما هو تابع له فيه لم يكن
تابعا فافهم فاذا كان الرسول من حيث هو ولي اتم منه في
العلم من حيث هو نبي ورسول فمرجع الرسول والنبي المشرع
الى الولاية والعلم بالله وباسمائه وصفاته واستدل بقوله الا
ترى ان الله قد امره اي الرسول بطلب الزيادة من العلم لا امره
من غيره اي من غير العلم وهو الرسالة والنبوة ولم يقل له رب
زدني رسالة او نبوة فقال له امرا قل رب زدني علما وذلك
اي بيانه الامر بطلب زيادة من العلم لا من غيره وهو انك تعلم
ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة او نهي عن افعال مخصوصة
ومحلها اي محل الاعمال المخصوصة امرا او نهيا هذه الدار فاذا

كان محل الرسالة هذه الدار فهي اي الرسالة منقطعة لمآلها
لكونها صفة بشرية حادثة ولكل حادث متناه والولاية ليست
كذلك اي لا تنقطع ابدا في الدنيا والاخرة كانقطاع الرسالة
اذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي اي من حيث الحقيقة
واذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اي للولاية اسم لا في
حق الحق ولا في عباده والولي اسم باق لله كما قال في حق
نفسه نعم انت وليي في الدنيا والاخرة فهو اي الولي اسم
لعبيده تحققا في افناء ذاته في ذات الحق وتخلقا في افناء
صفاته في صفات الحق وتعلقا في افناء افعاله في افعال الحق
فقد ظهر لك من هذا البيان ان الولاية مع الرسالة اعلى
مرتبة منها بدون الرسالة فاذا كانت الولاية مع الرسالة
اعلى مرتبة منها بدونها فقوله لعزير لئن لم تنته عن السؤال
عن ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة فيأتيك الامر
على الكشف بالتجلي ويزول عنك اسم النبي والرسول قوله وتبقى له
ولايته التفات من الخطاب الى الغيبة قوله فقوله مبتدأ خبره
على الوجه حذف لدلالة الكلام الاتي عليه فلما بين ان هذا
الخطاب عنده غاية لشرع في اختلاف القوم فيه بقوله الا
اي غير انه لما دلت قرينة الحال اي حال السؤال وهي كونه على
الطريقة الخاصة ان هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من
اقترنت عنده هذه الحالة وهي حالة السؤال مع الخطاب وهو قوله
لئن لم تنته انه اي الخطاب وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب

الولاية في هذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية
على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب اي خصوصيتان
زائدتان على الولاية في هذه الدار وتنقطعان عنها فيها وتبقى
الولاية مجردة عنها فيعلم انه اي النبي والرسول اعلى من الولي
الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة فعلى تقدير الوعيد
يكون معناه يا عزير انته عن السؤال عن ماهية القدر
التي لا يمكن حصولها لك ولا تسألني مرة اخرى لئن لم تنته
لامحون بهذه العقوبة وهي الانقطاع عن الدرجة العالية درجة
النبوة والرسالة مع الولاية فلم يقبل سؤاله الذوقي فاراه
كيفية الاثبات كما في ابرهيم عم ومن اقترنت عنده حالة
اخرى وهي ان النبي عم لكونه وليا عارفا لا يمكن ان يسأل
عن الله ما لا يمكن حصوله تقتضيها ايضا كالحالة الاولى
مرتبة النبوة يثبت ان هذا وعد لا وعيد وان سؤاله عم
مقبول بالفعل او بالتأخير اذ النبي هو الولي الخاص المستجاب
الدعوة ويعرف هذا الشخص بقرينة الحال ان النبي عم
من حيث له في الولاية هذا الاختصاص وهو كونه عارفا بربه
واسمائه محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه او
يقدم على ما يعلم ان حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال
عند من اقترنت عنده وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهي
عنده في قوله لامحون اسمك من ديوان النبوة مخرج الوعد
وصار الخطاب خبرا يدل على علو مرتبة باقية لعزير وهي الولاية

وهي

وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل في الدار الاخرة التي
ليست تلك الولاية بمحل الشرع يكون عليه احد من خلق الله
في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما فعلى هذا التقدير كان معناه
يا عزير انته عن السؤال عن ماهية القدر التي يمكنك الحصول
لك لكن ليس هذا وقته لئن لم تنته في حصوله بغير اوانه
لامحون اسمك من ديوان النبوة وهي ادنى مرتبتك والبقيتك
على ولايتك وهي اعلى مرتبة لك من نبوتك فيحصل مرادك
فما كان في شأنك في هذا الوقت الا حصول كيفية سر القدر لا
ذوقه فاراه الكيفية الاية ووعد ذوقه في الاخرة فكان
هذا الخطاب وعد الحصول مطلوب عزير عم وهو الذوق
بسر القدر وخبرا يدل على بقاء علو مرتبة عزير عم وهي المرتبة
الباقية على الانبياء والرسل وانما قيدناه بالدخول في الدارين
الجنة والنار لما شرع يوم القيمة لاصحاب الفترات ومن الذين
ما بعث في زمانهم نبي شرع لهم ولم يصل اليهم شريعة من كان
قبلهم والاطفال الصغار وهم الذين ماتوا قبل اوان التكليف
والمجانين وهم الذين عرض لهم ما ينافي العقل فسقط التكليف
به في الدنيا عنهم فيحشر هؤلاء في صعيد واحد كلهم عقلاء
بالغون لان من لم يكن بالغا لا يستحق المؤاخذة بالجريمة والثواب
العملي لاقامة العدل قوله والمؤاخذة بالجريمة في حق اصحاب النار
والثواب العملي في اصحاب الجنة تفسير للعدل فاذا حشروا في صعيد
واحد بمعزل اي بمكان بعيد عن الناس بعث فيهم نبي من افضلهم

ويمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك فيقول لهم
انا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب
عند بعضهم وفي الكلام تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا
ويقول لهم انا رسول الله اليكم اقتحموا اي ادخلوا هذه
النار بانفسكم فمن اطاعني نجا ودخل الجنة ومن عصاني وخالف
امري هلك وكان من اهل النار فيقع عندهم التصديق به ويقع
التكذيب عند بعضهم فمن امتثل امره منهم ورمى بنفسه فيها
سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار بردا وسلاما وفي
الكلام تقديم وتأخير مع التقدير اصل الكلام هكذا اورمى
بنفسه فيها سعد ووجد تلك النار بردا وسلاما فدخل الجنة
فنال الثواب العلمي وهو التمتعات بحور عينه وغير ذلك من
طعوم الجنة التي لا ينال الا باسبابها ومن عصاه استحق
العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمل المخالف وانما فعل ذلك
ليقوم العدل من الله في عباده اذ لابد من اقامة العدل فيهم
فالاطفال والمجانين من المؤمنين كلهم سعدوا ونالوا نتايج
الاعمال لورود النص ان اطفال المؤمنين يشفعون اباءهم فلا
يجوز احد منهم ان يعصوا امر نبيه بخلاف اطفال الكفار ومجا
نينهم فجاز منهم العصيان والامتثال ففعل هذا الافضل من الله
الا وفيه عدل ولو لم يفعل ذلك لفات العدل وهو مخالف الحكمة
وانما اتى بالنار دون غيرها لان باطنها نور الهي يناسب
النفوس النورانية لكن اضاف بعضهم الدخول وظاهرها

نار

نار يناسب النفوس الظلمانية لذلك ابى بعضهم فلما اخبر عما
راه في كشفه الصحيح اورد دليلا على ذلك قوله تع وكذلك قوله
تع يوم يكشف عن ساق اي امر عظيم من امور الاخرة ويدعون
الى السجود فهذا اي هذا الامر تكليف وتشريع فيهم فمنهم من
يستطيع كما استطاع في الدنيا ومنهم من لا يستطيع وهم الذين
قال الله فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون كما لم
يستطيعوا في الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره
فهذا اي كل ما ذكر قدر ما بقي من الشرع في الاخرة يوم القيمة
قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله وتحقيق هذا المقام
لما قال الله تع الست بربكم وقالوا بلى فالخطاب عام فالاجابة
عامة على معنى بيان الطريق الموصل اليه تعالى والسلوك اليه منا
اذ ما يظهر ما في استعداد الشخص الا بالتكليف ولا يكلف
العبد الا بما قال لمولاه بلسان الاستعداد كالعنق فكلفه الله بحسب
الاوقات ليظهر ما في استعداده من الكمالات اللايقة به فلابد
من التكليف اما في الدنيا كما كان هو واما في الاخرة كما يكون في هؤلاء
الطايفة فوعد الله لهم ان يبين طريق الهداية بسبب طلبهم ذلك
من الله على حسب قابليتهم فلما لم يبين لهم طريق الهداية في الدنيا
لعدم مساعدة امزجة الاطفال والمجانين وطلع اصحاب الفترات
بينه في يوم القيمة وفاء لعهده السابق ولا يتوهم ان هذا القول
لا يقول له اهل الشرع ولا يذهب اليه احد منهم فكانه مخالف الشرع
لان احوال هذه الطوايف مختلفة فيها عند اهل الشرع فمثل هذا

الخلاف لا يعد مخالفا للشرع **فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية** ولاجل حصول هذه الحكمة في كلمته ع م اخبر عن نبوته في المهد بقوله اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا بخلاف ساير الانبياء فانهم لا يدعي احد منهم مثل ذلك والمراد منه النبوة العامة التشريعية فعيسى ع م ختم النبوة العامة والولاية العامة فالانبياء والاولياء لا يأخذونها الا مشكوة عن ماء مريم استفهام تقرير حذف همزته او بمعنى الواو عن نفخ جبريل اى جبريل في صورة البشر الموجود اى المخلوق من طين ؟ في تعلق بجبريل وعن تعلق بقوله تكون الروح العيسوى في ذات مطهرة ؟ هي ذات مريم من الطبيعة اى من ادناسها وارجاسها ومقتضياتها من اللذات الشهوانية تدعوها اى الطبيعة تدعو مريم اى شانه هذه الطبيعة ان تدعو مريم بسجين اى جحيم لاجل ذلك اى لاجل تكون الروح العيسوى في الذات المطهرة قد طالت اقامته فيها اى في السموات فان طهارة المحل يبعد الحال عن الكون والفساد فزاد على الف بتعيين مبينة في علم التواريخ لاحيا روح خبر مبتداء محذوف من الله لا من غيره اى خلق الله بذاته لا بواسطة روح من الارواح فلهذا اى فكونه روحا من الله بغير واسطة احيى الموتى وانشا الطير من طين بسبب تقربه الى الله وتحققه بصفاته الى صفته و انا احيى الموات وانشا الطير حتى يصح اى كي يصح له من ربه نسب بفتح النون مصدر

والمراد

والمراد به وصف او بالكسر جمع نسبة وكلاهما صحيحان به اى بسبب هذا النسب يؤثر في العالي وهو احياء الموتى من الانسان وفي الدون وهو خلق الطير المعروف من الطين الله طهره جسما من ارجاس الطبيعة ونزهه روحا عما يوجب النقايص وزينه بالصفات الالهية والاخلاق الكريمة وصيره اى جعله مثلا اى مماثلا لمن تعين بتكوينه اى بسبب تكوينه الطير واعلم ان من خصايص الارواح انها لا تطأ شيئا الا حيى ذلك الشيء وسرت الحيوة فيه لان الحيوة اول صفة تعرض للروح فيؤثر بها الروح فيما يطأ عليه ولهذا اى ولاجل سريان الحيوة في ما يطأ عليه الروح قبض السامرى قبضة من اثر الرسول اى اخذ السامرى ترابا من المكان الذى وطأ عليه الرسول الذى هو جبرئيل ع م وهو الروح وكان السامرى عالما بهذا الامر فلما عرف انه جبرئيل عرف ان الحيوة قد سرت في ما وطأ عليه فقبض قبضة من اثر الرسول بالضاد المعجمة او بالصاد المهملة اى بملأ يده تعبير بالضاد المعجمة او باطراف اصابعه تعبير بالصاد المهملة فنبذها اى القبضة والمراد منه المقبوض في العجل فخار العجل لسريان الحيوة فيه وانما لم يصوت غير الخوار اذ صوت البقر انما هو خوار لا غير ولو اقامه اى ولو تبنى السامرى ما قبضه من اثر الرسول صورة اخرى اى غير صورة العجل لنسب اليه اسم الصوت الذى لتلك الصورة كالرغاء للابل والثواج للكباش والعيار للشياه والصوت للانسان او النطق او الكلام فذلك القدر

من الحيوة السارية في الاشياء يسمى الروح لاهوتا لكون الحيوة
صفة الهية فيسمى الروح بسبب اتصافه بالحيوة السارية في
الاشياء لاهوتا والناسوت هو المحل القايم به ذلك الروح فالنا
سوت هو البدن فيسمى الناسوت روحا ايضا اى بسبب الذى
قام هو به اى بالناسوت وقد يسمى المجموع روحا كقوله ع م
وهو روح منه فلما تمثل الروح الامين الذى هو جبرئيل
لمريم عليهما السلام بشرا سويا تخيلت مريم انه اى جبرئيل
بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية
منها اى استعاذت بجمع قواها الروحانية من نفسها ليخلصها
الله منه لما تعلم مريم ان ذلك الفعل مما لا يجوز للانسان ان
يفعل فحصل لها بسبب هذه الاستعاذة حضور تام مع الله
على وجه لا يسع مناسبة خلقية لها وهو اى الحضور التام
الروح المعنوى فلما حصلت هذه الحالة لمريم لم ينفخ جبرئيل
فيها في ذلك الوقت فلو نفخ فيها في ذلك الوقت حال كون مريم على
هذه الحالة اى الحضور التام مع الله لخرج عيسى ع م لا يطيقه
احد لشكاسة خلقه بفتح الخاء وسكون اللام بحال امه لان
الولد يتبع الام في الصفات والاخلاق فلما قال جبرئيل لها انما
انا رسول ربك جئت لاهب لك غلاما زكيا انبسطت عن ذلك
القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى ع م
فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم بنقل الرسول كلام الله لامته
وهو اى نقل الكلمة المنقولة عن جبرئيل الى مريم قوله تع وكلمته القاها

الى

الى مريم وروح منه وتذكير الضمير باعتبار عيسى ع م فاذا نفخ
فيها فسرت الشهوة في مريم فخلق جسم عيسى ع م بماء محقق
من مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل سرى في رطوبة ذلك النفخ
لان النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه اى الجسم الحيواني
من ركن الماء فيكون جسم عيسى ع م من ماء متوهم ماء جبرئيل
ومن ماء محقق ماء مريم فكان لكل واحد منهما خواص تظهر في
عيسى ع م وخرج على صورة البشر من اجل امه ومن اجل تمثل
جبرئيل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني
الا على الحكم المعتاد فانه حفظ هذه الصورة البشرية واجب
على انه لو لم يكن على هذه الصورة لما كان بشرا مبعوثا اليهم
لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم فخرج عيسى ع م بسبب كونه
من هذين الامرين يحيى الموتى لانه روح الهى وكان الاحياء
لله والنفخ لعيسى ع م كما كان النفخ لجبرئيل والكلمة لله فكان
احياء عيسى للاموات احياء محققا من حيث ما ظهر عن نفخه كما
ظهر هو عن صورة امه فكان احياؤه ايضا متوهما انه اى
الاحياء منه وانما كان الاحياء لله حقيقة ولعيسى مجازا.
فجمع عيسى ع م هذين الامرين بحقيقته التي خلق عليها كما
قلناه انه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق ينسب اليه الاحيا
بطريق التحقيق من وجه اى من حيث انه ظهر الاحياء من نفخه
وبطريق التوهم من وجه اى من حيث ان الاحياء في الحقيقة لله
فقيل فيه اى في حق عيسى ع م من طريق التحقيق ويحيي الموتى اى

اسنى الاحياء اليه حقيقة وقيل فيه من طريق التوهم فنفخ فيه
فيكون طيرا باذن الله فالعامل في المجرور يكون لا قوله تنفخ
فيكون الطير صادرا عن الله في الحقيقة لا نفخ الاحياء لعيسى ع م
حقيقة وما كان الله الا الاذن بالنفخ وكذلك اى وكذا القول
في قوله تع في حق عيسى ع م بترى الاكمه والابرص وجميع ما ينسب
اليه اى الى عيسى ع م والى اذن الله او اذن الكناية يقبل
الجهتين جهة التحقيق وجهة التوهم في مثل قوله تع باذني
وهو اذن الكناية وباذن الله فاذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون
النافخ ماذونا له في النفخ فيكون الطاير عن النافخ باذن الله
وهذا هو جهة الحقيقة فاذا كان النافخ نافخا لا عن الاذن
فيكون التكوين للطاير نفسه باذن الله فيكون العامل عند
ذلك يكون هذا هو جهة التوهم فثبت ان حقيقة عيسى ع م
من ماء محقق ومن ماء متوهم فلولا ان في الاحياء في حقيقة
عيسى ع م توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة صورة الاية
او صورة عيسى ع م هذين الوجهين بل ثابت او مختص لها اى
لهذه الصورة هذان الوجهان لان النشأة اى الحقيقة
العيسوية تعطي ذلك الوجهان للصورة العيسوية وخرج عيسى ع م
من التواضع الى ان شرع بشريعة الراى لامته فسوى ذلك التواضع
الحاصل لعيسى ع م من جهة امه الى ان يعطوا الجزية عن يد وهم
صاغرون اى مذللون منقادون جاعلونه لانفسهم حيرا
ذليلا منقادا وان احدهم اذا لطم خده وضع الخد الاخر

لمن

فيما كان لعيسى ع م الا النفخ وكان الاحياء والابراء منه حقيقة فيكون طيرا صادرا عن الله حقيقة عيسى ع م

١٩٣

لمن يلطمه ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه هذا الراى
هذا التواضع حاصل لعيسى ع م من جهة امه اذ المرأة لها
السفل في الحقيقة فلها التواضع في الصورة لانها تحت الرجل
حكما كما قال تع الرجال قوامون على النساء وحسا كما في التصرف
فما كان فيه وامته من الضعف فهو من جهة امه وما كان فيه
من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبريل ع م في صورة
البشر فكان عيسى ع م يحيي الموتى بصورة البشر من اجل ذلك
ولو لم يأت جبريل في صورة البشر واتى في صورة غيره من
صور الاكوان العنصرية من حيوان او نبات او جماد لكان
عيسى لا يحيي الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر
فيها ولو اتى جبريل بالصورة النورية الخارجة عن العناصر
والاركان اذ اى حينئذ لا يخرج عن صورة طبيعته النورية لكان
عيسى ع م لا يحيي الموتى الا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية
النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة امه فكان
يقال فيه اى في حق عيسى ع م حين تلبسه بالصورتين عند
احيائه الموتى هو من حيث تلبسه بالصورة البشرية لا هو
من حيث تلبسه بالصورة النورية وتقع الحيرة في النظر اليه
كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري اذا راى شخصا بشريا
من البشر يحيي الموتى وهو اى احياء الموتى من الخصايص الالهية
احياء النطق اى يحي الانسان الميت ناطقا لعيسى ع م مجيبا
لدعوته فكان الاحياء احياء مع النطق لا احياء الحيوان اى

لا الاحياء الذي يحرك الميت ويقدم من قبره بدون النطق
اذ لو كان كذلك لم يكن معجزة فلما احيى سام نظام وشهدوا بنبوته
ثم رجع الى اول حاله تحيروا فيه فاختلفوا على حسب نظرهم يعني
الناظر حايرا الذي يرى الصورة بشرا بالاثر الالهي فادى نظر
بعضهم فيه اي في حق عيسى عم الى القول بالحلول يعني قال بعضهم
من النصارى ان الله حل في عيسى عم فاحيى الموتى وانه اي
وبعد قولهم قال ذكر البعض ان عيسى عم هو الله بما اي بسبب
الذي احيى به الموتى وهو قوله قم باذن الله ولذلك اي ولاجل
ان بعضهم قالوا ان الله حل في صورة عيسى عم وان عيسى
هو الله نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذي
احيى الموتى قوله بصورة بشرية تنازع فيه ستروا واحيى
فايهما اعمل حذف معمول الاخر عيسى عم بيانه لصورة بشرية
فقال اسع لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم
فجمعوا بين الخطاء وهو حصر الحق في الصورة العيسوية والكفر
وهو ستر الحق فيها في تمام الكلام كله فكفروا بقولهم هذا بالكفر
الشرعي لا بقولهم هو الله لانه هو الله من حيث تجليه الحق بالصورة
العيسوية واحيائه الموتى وخلقه الطير فالله ليس هو من حيث
تعينه بصورة اخرى فكان عيسى عم هو لا هو ولا بقولهم ابن
مريم لصدق هذا القول فعدلوا بالتضمينة اي بان جعلوا
الحق في ضمن الصورة العيسوية وهو قولهم ان الله تجلى في صورة
عيسى عم من الله متعلق بعدلوا من حيث انه اي ان الله احيى

الموتى

الموتى قوله الى الصورة الناسوتية البشرية متعلق بعدلوا
بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك وهو دليل عدولهم
من الله الى الصورة الناسوتية فتخيل السامع اي سامع
قولهم ان الله هو المسيح ابن مريم انهم اي القائلون بهذا
القول نسبوا الالوهية استواء للصورة العيسوية وجعلوها
اي الالوهية عين الصورة وما فعلوا ذلك بل جعلوا الهوية
الالهية استواء حالة في صورة بشرية صورة عيسى عم
وهو ابن مريم وهو صورة سرهم ففصلوا بين الصورة
العيسوية والحكم اي الهوية الالهية فكفروا بالكفر اللغوي
وهو الستر اذ لكل صورة وهو استتار طلعة لا بالكفر الشرعي
لان الكفر الشرعي في تمام الكلام كله وهو معنى قولهم بالحلول
اي الله حال في صورة عيسى فاحيى الموتى فلما قالوا بالحلول
حكموا ان الله هو عيسى وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله
وحصروا الله في المسيح فاجمع الكفر والخطاء الا في قولهم هذا
لا انهم جعلوا الصورة عين الحكم ابتداء وانما نسبهم الحق الى
الكفر لا الى الخطاء فان خطاءهم وهو الحصر في قولهم ان الله
هو المسيح ظاهر بين واما كفرهم فلا يدل ظاهر قولهم عليه
لان ظاهر قولهم ان الله هو المسيح لا يدل الا على العينية والكفر
الستر يقتضي المغايرة فلما نسبهم الحق في قولهم هذا الى الكفر
ارتفع تخيل السامع فظهر ان الحق ما قلناه من انهم فصلوا
بين الصورة والحكم ابتداء ولو انهم لم يفعلوا ما قلناه لم

ينسبوا الى الكفر ولم يقل الحق في صورتهم لما ذكرنا ونبه الى مكانة الهوية
ولا عيسى ثم وجد لتحققها بدونه كما كان جبريل متمثلا في صورة البشر
ولا نفخ ثم نفخ فنفصل اى فرق بين الصورة والنفخ سواء كان النفخ
من صورة جبريل في عيسى عم او من صورة عيسى في الطير
وكان النفخ اى وجد من الصورة فقد كانت اى وجدت الصورة
ولا نفخ فاذا انفصل بين الصورة والنفخ فما هو النفخ من حدها
الذاتي اى ليس النفخ من حد الذاتي للصورة سواء كانت الصورة
لجبريل او لعيسى لوجود الصورة بدون النفخ ولا الصورة
العيسوية حدا ذاتيا للهوية الالهية لتحقق الهوية بدون
الصورة العيسوية ولا الاحياء حدا ذاتيا للصورة العيسوية
لوجودها قبل الاحياء فوقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى
ما هو فمن ناظر فيه من حيث صورته الانسانية البشرية
فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة
البشرية فينسبه لجبريل ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من
احياء الموتى فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله اى
به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه فتارة يكون الحق فيه متوهما
اسم مفعول من حيث احياؤه الموتى وتارة يكون الملك فيه متوهما
اسم مفعول من حيث كونه عن نفخ جبريل وتارة يكون البشرية
الانسانية فيه متوهمة من حيث انه ابن مريم فيكون عيسى
عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو كلمة الله لكونه حاصلا عن
نفخ جبريل وهو روح الله لظهور الحيوة به فيمن نفخ فيه وهو عبد الله

لكونه

لكونه على صورة بشرية وليس ذلك الاجتماع اوليس ذلك النفخ
الحاصل في الصورة الحسية العيسوية حاصلا في الصورة الحسية لغيره
حتى وقع فيه الخلاف الواقع بين اهل الملل في عيسى عم بل كل شخص
لعدم اجتماع حقائق هذه الوجوه فيه منسوب الى ابيه الصوري
لا الى النافخ روحه في الصورة البشرية وانما لم يكن لغير عيسى عم
من البشر ما كان لعيسى فان الله تعالى اذا سوى الجسم الانساني
كما قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
قوله نفخ فيه هو تعالى من روحه جواب لقوله اذا سوى الجسم
الانساني فنسب الروح في كونه اى في وجود الانسان وعينه
الحي اليه تعالى فكان نسبة الروح الى الله في حقه بعد التسوية
فنفصل بين تسوية الجسم والنفخ الروحي في غير عيسى عم
فلم يسم روح الله وعيسى ليس كذلك فانه اندرجت تسوية
جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي فلم ينفصل بين تسوية
الجسم العيسوي وبين روحه فلا يتقدم تسوية جسمه على
نفخ روحه وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله اى لم يكن مثل عيسى
في الخلقة فلا يكون غير عيسى محلا للخلاف كما كان عيسى
فاذا كان نافخ الروح هو الله تعالى فالموجودات كلها كلمات الله التي
لا تنفد فانها اى الموجودات صادرة عن كن وكن كلمة الله
فتنسب كلمة كن الى الله اما بحسب مرتبة الهوية واما بحسب
نزوله الى الصورة من يقول كن لاحياء الموتى واليه اشار بقوله
فهل تنسب الكلمة اليه تعالى بحسب ما هو عليه من مقام الهوية

بدون التنزل وتكلم بلسانه بكلمة كن فاحيي الموتى وخلق الطير
من صورة عيسى فلا تعلم ماهيتها اذ كلمة عيسى ماهيته
فلا تعلم ماهيته فلا تعلم كلمته او ينزل هو في الصورة من يقول
كن فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل الحق اليها
وظهر فيها وتكلم بكن لاحياء الموتى وخلق الطير فبعض العارفين
يذهب الى الطرف الواحد وهو ان الله متكلم بكلمة كن في مقام
الوهية وهو المحيي والخالق لا العبد وبعضهم الى الطرف الاخر
وهو ان الله متنزل في صورة من يتكلم بكلمة كن فالخالق
والمحيي هو العبد باذن الله وبعضهم يحار في الامر اي في صدور
الامر الخارق من العبد كالاحياء وخلق الطير ولا يدري
من اي شيء هو امن الحق ام من العبد لان هذا العارف
يعلم ان الاحياء من الخصايص الالهية فشاهد صدوره من
العبد فحار في نسبته الى الله والى العبد لعدم ذوق هذا
العارف من تلك المسئلة وهذه اي الاحياء والخلق مسئلة
لا يمكن ان تعرف بكنه الحقيقة الا ذوقا كابي يزيد حين نفخ
في النملة التي قتلها فحيت بسبب نفخه فعلم عند ذلك بمن
ينفخ فنفخ فكان ابو يزيد عيسوي المشهد فعلم منه ان كل
ما صدر من الاولياء مثل هذا كان ذلك بواسطة روحانية
عيسى عم هذا هو الاحياء الصوري اما الاحياء المعنوي
بالعلم فتلك الحيوة الالهية الذاتية العلمية النورية التي قال
فيها اي في حق هذه الحيوة او من كان ميتا بالجهل فاحييناه

بالحيوة العلمية وجعلنا له نورا وهو العلم يمشي به اي بالنور
في الناس فيدرك بذلك النور ما في انفسهم فكل من يحيي نفسا
ميتا بحيوة علمية في مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد
احياه بها وكانت هذه الحيوة له نورا يمشي به في الناس اي
بين اشكاله قوله في الصورة هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله
لمن له النور فظهر ان الاحياء الحسي والمعنوي اما من الله
بواسطة الانسان الكامل واما من الانسان الكامل باذن
الله فكان الكل واحدا من الخلق والعبد مدخل في وجود حادث
فيستند الوجود الى الحق والعبد فلولاه ولولانا اي فلو لم يكن
الحق واعياننا لما كان الذي كانا اي لما ظهر في الكون ما ظهر
وبيانه لاتحاد الانسان مع الحق في الربوبية فانا اعبد حقا
وان الله مولانا وهو بيانه للفرق وانا عينه فاعلم اذا ما قلت
انسانا اي اذا سميت عينك بانسان لا ينافي عينيتها مع
الحق انسانيتها فلا تحجب على صيغة المجهول بانسان اي لا
تحجب بان تسمى بالانسانية عن عينيتك مع الحق فقد اعطاك
على عينيتك او عينيتها مع الحق برهانا وهو قوله كنت سمعه وبصره
وغير ذلك فكن حقا بحقيقتك وروحك وكن خلقا بنشأتك العنصرية
تكن بالله رحمانا اي عام الرحمة بافاضتك الكمالات الالهية
على عباده وغذ خلقه منه الضمير ان عايدان الى الله يكن روحا
وغذاء روحانية لخلقه يتغذى بك ويتلذذ بك وريحانا شم
من نفحات انسك مع الحق فاعطيناه ما يبدو به اي فاعطينا

الحق ما يظهر به من صورة استعدادنا فينا من الاسماء و
الصفات كالحيوة والعلم والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات
بحسب استعدادنا وفاعل ما يريد وضمير عايد الى الحق
وبه عايد الى الموصول واعطانا ما ظهر نابه من وجودنا و
احوالنا ومقتضيات ذواتنا فصار الامر مقسوما باياه
اى بما اعطيناه اياه واياناا اى اعطاه ايانا فاحياه الضمير
للقلب المؤخر لفظا المقدم معنا اى احيى قلبى بالحيوة العلمية
الذى يورى بقلبى اى يعلم قلبى واستعداده الازلى حيث
احيانا بالحيوة الحسية وكنا فيه اى فى غيب الحق قبل الحيوة
اكوانا واعيانا وازمانا لا حيوة لنا بالحيوة الحسية والعلمية
وليس هذا المذكور او هذا القرب مع الله بدايم فينا ولكن
ذاك احيانا اى وقتا دون وقت كما قال لى وقت مع الله
لا يسعنى ملك مقرب و لا نبى مرسل ومما يدل على ما ذكرناه
فى امر النفخ الروحانى مع صورة البشر العنصرى يعنى ان
جبريئل نفخ الروح العيسوى مع صورة البشر العنصرى بلا
تقدم الاستواء على النفخ كما لغيره من اولاد ادم فان استواء
صورتهم البشرية العنصرية متقدم على نفخ ارواحهم بخلاف
عيسى عم فان تسوية جسمه مندرجة فى نفخ روحه تحصل
مع حصول روحه والدليل على ذلك هو ان الحق وصف نفسه
بالنفس الرحمانى و لا بد لكل موصوف ان يتبع الصفة جميع
ما تستلزمه تلك الصفة فاذا وصف الحق نفسه بالنفس فلا

بد

بد ان يصف نفسه بما يستلزم النفس و قد عرفت ان النفس
الانسانى فى المتنفس ما تستلزم اى اى شئ او الذى
يستلزم من صور الحروف والكلمات و ازالة الكرب وغير ذلك
فاتبع المتنفس بالنفس جميع ما تستلزمه من ازالة الكرب
وصور الحروف والكلمات النطقية فلذلك اى فلاجل اتباع
الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة قبل النفس الالهى
صور العالم فهو اى النفس الالهى لها اى لصور العالم كالجوهر
الهيولانى وليس النفس الالهى الا عين الطبيعة التى هى
تقبل الصور فيقبل نفخ جبرئيل الصورة البشرية لعيسى عم بحيث
لا تنفك عن النفخ الروحى فالعناصر الاربعة وهى الماء والتراب
والهواء والنار والسموات السبع صورة من صور الطبيعة وما
فوق العناصر وما تولد عنها اى عن فوق العناصر انث
الضمير باعتبار كثرة الفوق فهو ايضا من صور الطبيعة وهى
يرجع الى ما انث باعتبار ما بعده الارواح العلوية التى فوق
السموات السبع والمراد من فوق السموات السبع العرش والكرسى
ومن الارواح العلوية ارواحها او صورها فصورة ارواحها
طبيعية غير عنصرية يدل على ذلك قوله واما ارواح السموات
السبع المدبرة لاجسامها واعيانها اى ولاجسام السموات السبع
فهى عنصرية وصورة من الطبيعة فانها اى السموات السبع متولدة
من دخان العناصر المتولد عنها اى الدخان الذى تولد عن العناصر
فالارواح المنطبعة المدبرة للعناصر ايضا عناصر و ملكون

من الكون عنه كل سماء من الملائكة فهو ايضا منها اى من العناصر
فهم اى الملائكة الذين يكونون من السموات السبع عنصريون
كالسموات وما يكون من فوقهم اى من فوق هذه الملائكة طبيعيون
فالعرش والكرسي مع ارواحهما وملائكتهما طبيعيون فانهم
صورة من الصور التي هما سوى الله الا وهي صورة من صورة
الطبيعة الا وهي اما عنصري واما طبيعي ولهذا اي ولاجل
كون الملائكة التي فوق السموات السبع طبيعية وصفهم الله
بالاختصام في الحديث القدسي قوله اعني الملاء الاعلى تعبير
للملائكة الموصوفة بالاختصام وانما وصف الحق الملأ الاعلى
بالاختصام لان الطبيعة متقابلة وهي مظهر ولاية الاسماء
المتقابلة فاجسام الارواح الملائكة العلوية المسماة با
لملاء الاعلى والملائكة المهيمة المخلوقة من جلال الله اجسام
نورية طبيعية وهي اول ما خلقه الله من الاجسام والتقابل
الذي في الاسماء الالهية التي هي النسب انما اعطاه النفس الرحماني
وهو عين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة لذاتها وللاسماء
بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل في الاسماء و
الطبيعة لا في الذات من حيث هي الا ترى الذات وهي الذات الاحدية
الخارجة عن هذا الحكم اى عن حكم التقابل كيف جاء فيها الغني
عن العالمين ولم يجئ في حق الذات الواحدة في حكم التقابل الغنى
عن العالمين فلهذا اى فلاجل كون التقابل حاصلا في الحضرة
الاسمائية خرج العالم على صورة من اوجدهم اى العالم وليس من اوجدهم

الا

الا النفس الالهي فخرج العالم يتقابل بعضها بعضا فالطبيعة والعالم
والنفس الالهي يقتضي كل واحد منها التقابل فيما اى فبسبب الذي
فيه اى حاصل في النفس الالهي من الحرارة بيان لما علا ما علا
من العالم كالنار والهوى وبما فيه من البرودة والرطوبة
سفل من العالم ما سفل كالتراب والماء فتقابل بعض العالم
بعضا بالعلو والسفل لتقابل طبيعتها بالحرارة والبرودة
فخرج العالم على صورة النفس الالهي من التقابل وبما فيه
من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل اى لم يتحرك فالرسوب وهو مقابل
الثبوت والتزلزل للبرودة اى لمقتضى البرودة والرطوبة
الا ترى الطبيب اذا اراد سقي دواء لاحد ينظر في قارورة مائه
فاذا رآه اى قارورة مائه ذكر الضمير لاستواء التذكير والتا
نيث في قارورة او باعتبار تعلقه لاحد رسب علم الطبيب
ان النضج اى ان قابلية اندفاع المرض عن هذا الشخص
قد كمل فيسقيه اى هذا المريض الدواء ليسرع الدواء في
النجح اى في النجاح لا ليرسب وانما يرسب لرطوبته وبرودته
الطبيعة فظهر ان الرسوب للرطوبة والبرودة والاسراع للدواء
فاختلفت العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة ثم ان هذا الشخص
الانساني وهو ادم عم عجن اي خمر طينته بيديه وهو اشارة
الى قوله خمرت طينة ادم عم بيدي اربعين صباحا وهما متقابلان
كنايتان عن صفتي الجلال والجمال الجامعين لجميع الصفات
القهرية واللطفية وان كانت كلتا يديه يمينا اى وان كانتا

متحدين في الاخذ والقوة لكنهما متقابلان بالآثار فلا خفاء
بينهما من الفرقان بالآثار والاحكام ولم يكن بينهما من الفرقان
من كونهما عينا مباركا موصلا الى المطلوب متساويا في القدرة
والتاثير الا لكن كونهما اثنين اعني يدين دليل واضح على
ان بينهما من الفرقان يعني لو لم يكن بينهما تقابل لما قال تع
بيدي بالتثنية بل قال بيدي بالوحدة وانما تقابل اليدان
لانه اي الشأن لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها وهي اي
الطبيعة متقابلة فجاء في حق تخمير طينة هذا الشخص باليدين
المتناسبين للطبيعة في التقابل فعلم منه انه لا يؤثر العلة
في المعلول الا بشرط وجود المناسبة بينهما فاوجد ادم باليدين
بهذه المناسبة ولما اوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة
اللائقة بذلك الجناب لا المباشرة الغير اللائقة به وهي
المباشرة الجسمية الحسية فانه منزه عن هذه المباشرة
باليدين المضافتين اليه لا اليدين غير المضافتين اليه
تع وهما العضوان من اعضاء الانسان فانها محال ان يضاف
الى اسمه تع وجعل ذلك الايجاد وهو ايجاد باليدين من عنايته
بهذا النوع الانساني واستدل على جعل الحق ذلك الايجاد من
عنايته بهذا النوع بقوله تع فقال تع لمن ابى عن السجود له اي
لادم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت على من
هو مثلك يعني عنصريا اي لا مثلك في الخلقة فانه خلقته بيدي
وخلقتك بيد واحدة فالذي خلقه بيديه اعلى واشرف ممن خلق

بيد

بيد واحدة فلم لم تسجد لمن فضلت عليك في الخلقة ما
سبب منع سجدتك لمن خلقت بيدي الجحود والاستكبار ام
كنت من العالين العنصر ولست كذلك اي ولست من العالين
عن العنصر فتعين ان المانع من السجود استكبارك القبيح
اللازم لشأنك الخبيث ويعني بالعالين من علا بذاته عن ان
يكون في نشأته النورية عنصريا وان كان طبيعيا وهم الملا
ئكة المهيمون والملائكة المولهة كجبرائيل وغيره من ملائكة
العرش والكرسي فما فضل الانسان اي نوع الانسان غيره
من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو افضل نوع من
كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليدين وغيره من
العنصريات الارضية والسماوية حاصلة بمباشرة يد واحدة
او من غير ورود النص في مباشرته فالانسان في الرتبة فوق
الملائكة الارضية والسماوية والملائكة العالون خير من هذا
النوع الانساني بالنص الالهي وهو قوله ام كنت من العالين
وقوله ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملأ خير منهم فالانسان
من حيث كونه جامعا لجميع ما في الحقائق الكونية والالهية خير
من الملائكة العالين فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء
والمرسلين افضل من هذه الملائكة وغيرها من الموجودات
فيكفي خيرية الملائكة من هذا النوع الانساني خيريتهم من بعض
افراد النوع كما قال المحققون من علماء الشريعة رسل الملائكة
افضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة العالين

فاضل ومفضول فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع
المراتب افضل من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الانسان
افضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالون افضل من
الانسان من حيث انه لم يكن نشأتهم النورية عنصريا واليه
اشار بقوله ويعني بالعالين الجملة فالمراد بالخيرية بالنص الالهي
هي هذه الخيرة لا الخيرية من كل الوجوه فمن اراد ان يعرف
النفس الالهي بحقيقته فليعرف العالم الذي هو صورته
وانما توقف معرفة النفس الالهي الى معرفة العالم فانه اي لانه
من عرف نفسه وهو جزء من العالم عرف ربه فان نفسه تفصيل
وتعريف لربه فمن عرفها عرفه ولما يوهم قوله الذي ظهر فيه
صفة للرب فسره ليعلم ابتداء انه صفة للعالم لا للرب فقال
اي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به اي بسبب
النفس عن الاسماء الالهية قوله ما مفعول نفس بتخفيف ضمير
الفاعل عايد الى الاسماء من عدم ظهور اثارها متعلق بتجد
بيانه لما والذي يجده من عدم ظهور اثارها هو الكرب بظهور
اثارها متعلق بنفس اي نفس الله عن الاسماء الكرب بسبب
ظهور اثارها اي ازال عنها الكرب بسبب اظهار كمالاتها التي
في كونها ولو بقي اثارها في بطونها ولم تظهر في اوقاتها للزم
الكرب للاسماء فاظهرها الله في اوقاتها لئلا يلزم الكرب لا
ان الكرب يحصل ثم ازاله الله بتنفيسه عن الاسماء فان هذا
محال في حق الله وحق الاسماء فامتن على نفسه بقوله الحمد لله

بما

بما اوجده اي بالذي اوجده من صور الاعيان في نفسه بفتح الفاء
متعلق باوجد فاول اثر كان اي حصل للنفس اي من النفس
الرحماني انما كان في ذلك الجناب الالهي اي عن الحضرة الاسم الله
الجامع ثم لم يزل الامر يتنزل بتنفيس الغموم الى اخر ما وجد فالكل
اي ظهور العالم كله في عين النفس الرحماني كالضوء اي كظهور
الضوء بدون الشمس في ذات الغلس اي في اخر ظلمة الليل فكما ان
الليل والنهار لا يظهر احدهما بدون الاخر كذلك لا يظهر كل واحد
من النفس الرحماني والعالم بدون احدهما والعلم الحاصل بالبرهان
العياني في سلخ النهار اي في آخره وهو عبارة عن يوم القيمة
لمن نعس اي لمن نام في نوم الغفلة ولم يحصل علم ما قلته
بالبرهان العياني قبل سلخ النهار فيرى الناعس اذا انتبه
عن غفلته الذي مفعول يرى قد قلته من تحقق نفس الرحمن
والعالم رؤيا مفعول ثاني ليرى تدل على النفس صفة للرؤيا
فيريحه اي يريح هذا العلم الناعس من كل غم اي من كل جهل
حاصل في تلاوته اي في فكره عبس اي كان تلك بلسان الحال
عبس وتولى حيث كانت نفسه في ضيق الجهل وعبوس الفكر لكنه
هذا العلم لا يجديه نفعا ولا ينجيه عن النار لعدم حصوله في
وقته هذه الابيات في حق من طلب العلم بنظر عقلي لا من طلب بالكشف
والبرهان العياني واما الذي طلب بطريق التجلي والكشف فحصل
مطلوبه قبل سلخ النهار فهو الذي قال في حقه ولقد تجلى للذي
قد جاء في طلب القبس شبه السالكين بحال موسى عم في

حصول مطلوبهم فكما تجلى الله لموسى في طلب القبس من النار
كذلك تجلى الله للسالكين الذين جاؤا في طلب القبس من النور
فنقع علمهم لحصوله في دقة فراه اى فراى موسى الحق نارًا
وهي صورة مطلوبه وهو نور في الملوك وهم الذين خلصوا
عن ظلمة الطبيعة وملكوا نور الحق فلا ليل عندهم والعالم كله
نهار عندهم وفي العسس وهم السالكون الذين لم يصلوا
درجة التحقيق ولم يتخلصوا عن ظلمة طبيعتهم وهم يتصرفون
في ظلمة طبيعتهم بالنور الالهي كما يتصرف العسس في ظلمة الليالي
بالنار فكما ان العسس تابع في التصرف بالملوك كذلك السالكون
المتوسطون تابعون في تصرف طبيعتهم الظلمانية بالكمل
والمرشدين هم ملوك الطريقة وسلاطين الحقيقة فاذا انحنت
مقالتي تعلم بانني مبتلى اى فقير ليس لي شيء من العلم
بالمعاني فدعوتك غني بالعلم كدعوة الفقير المفلس غني
بالمال وهذا دعوة من الشيخ رحمه الله في تحصيل العلم من
طريق العمل الى طريق الكشف لو كان موسى عم يطلب غيرها
اى غير النار لرآه اى لراى الحق فيه اى في مطلوبه اى مطلوب
كان ومكتفي الحق في اعطاء مطلوب كل طالب اذا توجه اليه
فتجلى له الحق في صورة مطلوبه وهو منزه عن الصورة والقصور
تنشأ عن بصر الرائي ولما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية وما
يتعلق بها شرع في بيان حكمة وتحقيق الآيات الواردة
في حقه عم فقال واما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها اى

الكلمة

لكلمة العيسوية في اليوم الآخر الحق في مقام حتى نعلم بالمتكلم
ويعلم بالغايب استفهمها الحق كلمة عيسى عم عما ينسب اليها
اى الى الكلمة عيسى عم والى امها من الالوهية حتى يعلم الحق هل
هو اى المنسوب اليهما وهو الالوهية حق واقع في نفس الامر
ام لا مع علمه الاول لهل وقع ذلك الامر ام لا لكنه استفهم
ليظهر علمه الاول لعين صورة عيسى عم وانما لم يقل عما نسب
اليها مع ان الالوهية منسوبة اليهما اذ لا يقع دعوى الالوهية
عن المراة لكونه استفهم عيسى عم عن الالوهية المنسوبة الى امه
دون امه فجمعها في الاستفهام فقال له اى فقال الله لعيسى ءانت
قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله يعني ءانت
نسبت الالوهية اليك وامرت بالناس باتخاذكما الهين
من دون الله ام الناس نسبوا الالوهية واتخذوكما الالهة
من عند انفسهم فلا بد في الادب من الجواب للمستفهم بكسر الها
اى لا بد في الادب ان يجيب المستفهم الذي استفهمه جوابا موافقا
لسؤاله لانه لما تجلى له الحق في هذا المقام وهو مقام التفرقة
وهو حيز الخطاب وفي هذه الصورة وهي صورة الاستفهام
الانكاري اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع اى
اقتضت الحكمة الجواب الجامع لمقام الفرق والجمع فقال وقدم
التنزيه سبحانك فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب
فيز اولا بين العبودية والالوهية وهو التفرقة في خاطبه
في الجواب كما خاطبه في السؤال ما يكون لي من حيث انا لنفسي اى من

من حيث عبوديتي وانيتي دونك من دون ربوبيتك وهويتك ان
اقول ما ليس لي بحق اي ما يقتضي هويتي ولا ذاتي فان مقتضى ذاتي
العبودية لا الالوهية فلا اكون اقول ما لا تقتضيه ذاتي ان كنت
قلته اي ما ليس لي بحق وهو الالوهية فقد علمته لانك انت القايل
في صورتي ومن قال امرا فقد علم ما قال وانت اللسان الذي اتكلم به
والوجود واللسان والقول كله لك ومالي الا العدم وهذا من وجهة
الحق كما اخبرنا رسول الله عن ربه في الخبر الالهي فقال كنت لسانه
الذي يتكلم به في انه اخبر عن الاشياء على ما هي عليه فان العبد
اذا تقرب اليه علم الاشياء على ما هي عليه فاخبر عنها فعلم علم
الحق ولسانه لسان الحق فجعل الحق هويته اي هوية نفسه
بقوله كنت لسانه عين لسان المتكلم لكونه عين المتكلم
بحسب الحقيقة ونسب الكلام الى عبده بقوله الذي يتكلم به
لكونه غير المتكلم بحسب التعين فالمتكلم هو العبد لكنه بالحق
يتكلم وهو نتيجة قرب النوافل فجمع التنزيه والتشبيه في كلام
واحد ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم ما في نفسي من الكمالات
والنقايص المستترة بهويتي لان نفسي بحسب الحقيقة عين نفسك
والمتكلم اي والحال ان المتكلم بهذا القول الحق لكنه بلسان عيسى عم
وهو اشارة الى نتيجة قرب الفرايض ولا اعلم ما فيها فنفى الحق بلسان
عيسى عم العلم عن هوية عيسى عم من حيث هويته فانه عدم
لا من حيث انه لا من حيث ان عيسى عم قائل وذو اثر فانه من
هذه الحيثية عين الحق انك انت فجاء بالفصل والعماد وهو انت

تاكيد

تاكيد البيان واعتمادا عليه اذ لا يعلم الغيب الا الله ففرق
عيسى عم بحمد مخاطبا بقوله سبحانك وجمع بقوله ان كنت قلته
فقد علمته ووقو وهو لازم للجمع وكثر وهو لازم للتفرقة و
ووسع من حيث سريان هويته جميع الموجودات وهو قوله
تعلم ما في نفسي وضيق باعتبار المظاهر وهو قوله ولا اعلم
ما في نفسك والى كله بالتشديد للمبالغة ثم قال العبد الصالح متمما
للجواب اذ الجواب يحصل بقوله ان كنت قلته فقد علمته وعد
ذلك من متماته ما قلت لهم الا ما امرتني به فنفى اولا عن نفسه
قولا مشيرا الى انه ما هو ثمه اي الى ان عيسى ليس هو موجودا
في هذا المقام حتى يقول قولا بل الوجود كله لله ثم اوجب ادبا
مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك لاتصف عيسى عم بعدم العلم
بالحقايق وحاشاه من ذلك فلو لم يثبت الهوية الالهية بعد
نفيه الهوية العيسوية لكان نفيا مطلقا وليس كذلك بل الامر
الاثبات بعد النفي او النفي بعد الاثبات فاثبت الهوية الالهية فقال
الا ما امرتني به وانت المتكلم على لساني وانت لساني فاثبت
الهوية الالهية في ضمن الهوية العيسوية فالقول قول الحق والا ان
لسان الحق لكنه ظهر في الصورة العيسوية فانظر الى هذه التنبئة
من الانباء على وزن تفعلة الروحية الالهية اي فانظر الى هذا
الاخبار الروحي الالهي او من الشئ باعتبار السؤال من طرف الحق
والجواب من طرف عيسى عم يعني فانظر الى هذه السؤال
والجواب ما الطفها بعبارتها وما ادقها باشارتها ان اعبدوا

الله فجاء عيسى عم بما امره الله به بالاسم الله لاختلاف العباد
في العبادات واختلاف الشرايع ولم يخص اسما خاصا دون اسم
ولم يقل ان اعبدوا الرحمن او غيره من الاسماء الخاصة بل جاء بالاسم
الجامع للكل اي لجميع الاسماء ثم قال عيسى عم لهم اي الله ربي وربكم
ومعلوم ان نسبته اي نسبة الحق الى موجود ما بالربوبية غير نسبته
الى موجود اخر فان عبد الرحيم ليس عبد الوهاب فلذلك اي فلكونه
نسبة الربوبية باختلاف المظاهر فصل عيسى عم الرب بقوله ربي
وربكم بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب الا ما امرتني به
فاثبت نفسه مامورا وليست نفسه سوى عبوديته اذ لا يؤمر
الا من يتصور منه الامتثال الى الامر وان لم يفعل فكان نفسه
عينه عبوديته والا لما قال الا ما امرتني به ولما كان الامر اي
امر الحق عبارة بالتكليف ينزل من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء
وهو الاسم الله بحكم المراتب اي بحكم المظاهر الكونية فيتصف
بصفاتها من الحدوث والامكان وغيره ذلك من الصفات الامكانية
لذلك اي لاجل نزول الامر التكليفي بحكم المراتب ينصبغ كل من ظهر
في مرتبة ما من المراتب بها اي بالذي تعطيه حقيقة تلك المرتبة
فان القرآن الكريم بالنسبة الى الحق القديم قديم وباعتبار نزوله
وظهوره في مراتبنا حادث وجواب لما محذوف تقديره لما كان
الامر ينزل بحكم المراتب او قوله ينصبغ لان قوله لذلك مؤخر
عنه معنى فمرتبة المأمور وهي مرتبة كلية مشتملة على مراتب
مخصوصة جزئية لها حكم وهو التسليم والطاعة والقبول

بامر

بامر امره ويبدو اي يظهر ذلك الحكم في كل مأمور اي في كل مرتبة
من جزئيات تلك المرتبة الكلية ومرتبة الامر وهي مرتبة جامعة
لجميع مراتب مخصوصة وهي مرتبة الاسم الله لها حكم يحكم به على المأمور
وهو التكليف الشرعي للمأمور يبدو في كل امر من خصوصيات
تلك المرتبة الكلية الامرية فيقول الحق اقيموا الصلوة فهو الامر والمكلف
بكسر اللام والمأمور العبد فكان الحق في مرتبة الامر يظهر منه الحكم
والعبد في مرتبة المأمور يظهر منه الطاعة لامره ويقول العبد
رب اغفر لي فهو الامر بحسب مفهوم الصيغة واللغة لا بحسب الاصطلاح
وكذا قوله والحق المأمور ولا يسمى الحق بحسب الشرع بانه مأمور
بامر شيء لكن اهل الله قد يطلقونه لكشف المعاني المستورة عن اعين
اهل الحجب لحكمة تقتضي كشفها فكان كل واحد من الحق والعبد
امرا ومأمورا لكن المأمور في حق الحق بمعنى المطلوب والامر في
حق العبد في رب اغفر لي بمعنى الطالب واليه اشار بقوله فما يطلب
الحق من العبد بامره هو بعينه يطلب العبد من الحق بامره وليس
ما طلبه كل واحد من الاخر بامره الا الاجابة وكانت الاجابة مطلوبة
فمطلوب العبد من الحق بقوله رب اغفر لي وجود الغفران ومطلوب
الحق من العبد بقوله اقيموا الصلوة اقامة الصلوة اذ لا يتصور
اقامة الصلوة الا من فعل العبد فحصول الصلوة من الحق محال لذلك
طلب حصولها من العبد كما ان حصول الغفران لا يكون الا من الحق
لذلك طلب العبد من الله ولهذا اي ولاجل كون المطلوب من الطرفين
الاجابة كان كل دعاء اي طلب سواء كان من الحق او العبد مجابا لحصول

المجازاة بينهما كما قال من اطاعني فقد اطعته ومن عصاني فقد عصيته
ولا يراد ان تأخر حصول الدعاء عن وقت الطلب كما يتأخر حصوله
عن بعض المخاطبين فمن اقيم مخاطبا باقامة الصلوة فلا يصلي في وقت
اى في وقت كونه مخاطبا فيؤخر الامتثال فيصلي في وقت آخر ان كان
متمكنا اى قادرا بالاقامة من ذلك اى في ذلك الوقت فلا بد من
الاجابة من العبد ولو تأخر الا التهليل بالقصد اى بقصد العبد
ثم قال عيسى وكنت عليهم اى على الامم ولم يقل على نفسي معهم
اى لم يفصل بين نفسه وانفسهم كما قال ربي وربكم اى كما فصل
بين ربه وربهم بقوله ربي وربكم شهيدا ما دمت فيهم وانما
قال هذا القول لان الانبياء شهداء على اممهم ما داموا فيهم
فلما توفيتني اى رفعتني اليك وانما فسر توفيتني برفعتني
ليثبت حيوة عيسى عم وحجبتهم عني وحجبتني عنهم كنت انت
الرقيب عليهم في غير مادتي بل في موادهم بمعنى المعية بحكم
والله معكم لا بمعنى الحلول في موادهم الروحانية والجسمانية فانه
محال في حق الله كما ثبت عند اهل الله اذ كنت تقيل لقوله بل
في موادهم نجرهم الذي يقتضي المراقبة وهو البصر المجرد عن المواد
وهو النور الالهي فشهود الانسان اى الانسان الكامل نفسه شهود
الحق اياه لكونه الحق بصر الانسان الكامل دون غيره وجعله اى
جعل عيسى عم ذلك الشهود في الحق باسم الرقيب لانه اى لان عيسى عم
جعل الشهود له اى للحق في قوله وكنت عليهم شهيدا لان شهود
عيسى شهود الحق في مادة عيسى عم فلم يفصل بينه وبين ربه

فاراد

فاراد ان يفصل بينه وبين ربه كما هي عادة العالمين بالحقائق
حتى يعلم انه هو اى ان عيسى هو عيسى لكونه عبدا في الواقع و
يعلم ان الحق هو الحق في الواقع لكونه ربا له فجاء لنفسه بانه شهيد
لان الشهيد قد يؤخذ بمعنى الشاهد على الشخص الحاضر عنده وجاء
في الحق بانه رقيب لان الرقيب هو الشاهد على الشيء ازلا
وابدا وفرق بين نفسه وبين ربه في الشهود عليهم لذكر قيد
شهوده بقوله ما دمت فيهم والحاقه في الحق بقوله انت الرقيب
عليهم وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيدا ما دمت
فيهم ايثارا لهم في التقدم وادبا واخرهم في جانب الحق عن الحق
في قوله الرقيب عليهم لما يستحق الرب من التقدم بالرتبة ثم اعلم
عيسى عم على صيغة الماضي اى اخبر ان للحق الرقيب الاسم الذي
جعله عيسى عم لنفسه وهو الشهيد في قوله عليهم شهيدا
فقال وانت على كل شيء شهيد يعني انا شهيد على قوم مخصوص
ما دمت فيهم وانت عليهم وعلى كل شيء شهيد ازلا وابدا وهي
شهادة الحق في مقام الجمع والاطلاق فجاء بكل للعموم وبشيء لكونه
انكر النكرات وجاء بالاسم الشهيد فاذا كان الامر كذلك فهو الشهيد
على كل مشهود بحسب ما يقتضي حقيقة ذلك المشهود فنبه عيسى عم
وانت على كل شيء شهيد على انه تع هو الشهيد على قوم عيسى عم
حين قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فهي اى شهادة عيسى عم
شهادة الحق عليهم في مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه
وبصره فاثبت الشهادة اولا لنفسه بقوله وكنت عليهم شهيدا وفي

ثانيا باثباتها وحصرها للحق بقوله وانت على كل شيء شهيد
لا غيره ثم قال الحق او عيسى كلمة عيسوية ومحمدية معقول قال
اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عم باخبار الله عنه في كتابه
واما كونها محمدية فلوقوعها من محمد عم بالمكان الذي وقعت
منه فقام محمد عم بها اي بهذه الكلمة ليلة كاملة يرددها
لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر فهذه الكلمة المنسوبة الى عيسى
والى محمد عليهما السلام هي التي قال عيسى عم قوله تع ان تعذبهم
بجرمهم وهو جعلهم شركاء لله فانهم عبادك لا اعتراض على المولى
المطلق فيما يفعل بعبيده بما استحقوا به وان تغفر لهم اي تسترهم
عن الذنوب فانك انت العزيز الحكيم اي انت القادر القوي
على عفو المجرمين فان عفوت فعدل فان غفرت فبفضل هذا
تفسيرها واما اشاراتها ولطايفها فنبينها وهي في قوله ان
تعذبهم وان تغفر لهم ضمير الغايب كما ان هو في قوله تع قل هو
الله احد وفي غير ذلك ضمير الغايب كما قال هم الذين كفروا بضمير
الغايب فكان الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر والمراد
بالمشهود الحاضر عالم الشهادة وبما يراد به هو الحق تع اي شاهد
الحق بالمشهود الحاضر ويستدل به فكانه الحق نفسه مشهود في العالم
الشهادة وهم لا يشاهدون الحق بالمشهود ولا يستدلون به
لكون الغيب سترا وحجابا لهم فكانوا محجوبين عن الحق فاذا كان
الغيب سترا لهم فقال ان تعذبهم بضمير الغايب وهو اي الغيب عين
الحجاب الذي هم كانوا فيه اي في ذلك الحجاب الذي عن الحق اي حصل

عن

عن الحق فغيب الحق سترهم فالحق معهم في حجابهم بل الحق عين
حجابهم وهم لا يشعرون بذلك فذكرهم الله النبي عم فتذكر
النبي عم بتشويش الكاف فهو عالم بضمير الغايب في قوله ان تعذبهم
على كونهم في حجاب في الحيوة الدنيا قبل حضورهم بين يدي الله
في يوم القيمة حتى اذا حضروا بين يدي الله وشاهدوا
ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب تكون الحيرة هي ما اودع
في طينة ابدانهم من استعداد الوصول الى معرفة الحق قد حكمت
في المحبة اي في محبتهم المحبة طينة ابدانهم فصيرته اي
صيرت الحيرة المحبة في وقت حضورهم مثلها اي مثل الحيرة
في ايصالهم الى الحق لمقتضى المحبة الستر والحجاب عن الحق
والحيرة الكشف عن الحق والوصول الى الحق فقد حكم محبتهم
على حيرتهم في الحيوة الدنيا فصيرها مثله في عدم الايصال
الى الحق فاذا قامت قيمتهم انتهى حكم المحبة فحكمت فيه
كما حكم فيها فصيرته مثلها كما صيرها مثله فقام النبي
بهذه الاية ليلة كاملة وانتهاؤه عند ظهور نور الشمس يدل
على انهم في ستر من الحق في الحيوة الدنيا فهي كلها ليلة كاملة في
حقهم لذلك لم يفصل الكشف ولا نهار لهم في الدنيا لعدم ظهور
الحق لهم فيها لعدم شهودهم انفسهم فنهارهم عند شهودهم
انفسهم وشهودهم الحق في اليوم الاخر فالحق مذكرهم ما داموا
في غيبه في موادهم الغيبية فاذا حضروا بين يدي الله في يوم
القيمة فالحق مشاهدهم في موادهم الصورية الاخروية مع كونه

مشاهدهم في مقامهم الجمي الالهي اذلا وابدا فتذكيرهم الحق
البني عليه هذا الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعاء النبي فانهم
عبادك فافرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه في التولد وفي جواب
الست يعني وان خالفوا امرك في الظاهر ويعبدون غيرك ويجعلون
لك شريكا لكنهم في المعنى يعبدونك لكونه فطرتهم الاصلية على التوحيد
ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد وانما كانوا عبادك لانهم لا تصرف
لهم في انفسهم ثم يحكم ما يريد به سيدهم ولا شريك له اي لسيدهم
فيهم وانما كان لا شريك له فيهم فانه قال بلسان نبيه عبادك
فافرد فلما توضح انهم قال اذا كانوا يحكم ما يريد به سيدهم
فلا استحقاق لهم العذاب المرجع من هذا الوجه قال والمراد
بالعذاب اذلالهم والحال لا اذل منهم لكونهم عبادا فذوا
تهم تقتضي انهم اذلاء فلا تذلهم فمعنى قوله ان تعذبهم اي
ان تريدوا اذلالهم فكيف لا تذلهم بادون ما هم فيه من الاذلال
من كونهم عبيدا فلا سبيل الى اذلالهم لامتناع اذلال الاذلاء
وامتناع تعلق قدرتك بالممتنع ولا سبيل الى العذاب الموضع
على الشق الاول من الترديد بعدم استحقاقهم من هذا
الوجه وان تغفر لهم اي تسترهم عن ايقاع العذاب الموضع
الذي يستحقونه بمخالفتهم بامرك التكليفي اي تجعل لهم غفرا يسترهم
عن ذلك العذاب ويمنعهم منه فانك انت العزيز المنيع الحمى يعني
ان ذلك بحسب الاسم العزيز والغفور يقتضي مظهرا يهما الجمال
الظهور ولا الكمال مظهرا من جمل كل شيئا فان لم تسترهم من العذاب

لفاتت

لفاتت هذه الحكمة التي يراد وقوعها وهو ظهور الحق بكمال الغفارية
فلا بد من ظهور الحق بكمال الغفارية ولا بد من اجابة دعاء الرسول
في حقهم باذن الله فلا بد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذي
يستحقونه بجرمهم هذا في حق المشركين الذين استحقوا العفو
والمغفرة في العلم الازلي بشرط دعاء الرسول ليلة الجمعة في
حقهم في آخر نفسهم على الايمان واما الذين فيعتوا على الشرك
فلم يغفر الله لهم فلا يؤذنه للرسول ان يدعو لهم بل يدعو
عليهم لوجوب التعذيب في حقهم بالنص ولا يجوز الحاما من النبي عم
على ربه في المسئلة ليلة كاملة المغفرة لمن وجب في حقه التعذيب
بالنص فلا ينفع الدعاء لهم فالانبياء معصومون عن فعل
العبث قال الفاضل البيضاوي في تفسير الاية وعدم غفران
الشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع الترديد
ثم كلام فحمه ليس المراد من الترديد طلب المغفرة لهم بل ثناء الله
من النبي عم بكمال التوحيد وكمال القدرة لكنه الانبياء ممنوعون
بالنص الالهي عن طلب المغفرة للمشركين فكان الترديد عبادة
خاصة للرسول نافعة له لا لهم هذا وان كان له وجه لكنه ظاهر
الاية وقرينة الحال يدل على ما قاله الشيخ رضه من انه دعاء لهم
من النبي عم باذن الله فما كان الدعاء الا لطلب الاجابة فا
جاب الله دعاءه ولو لم يجب لرده في كرة اوكرتين او ثلث
كرات كما قال لن تراني يا موسى فحق سنة الله منع نبيه عم عن
فعل ما لا يفيد ولو لم يفد هذا الترديد في حقهم لما تركه نبيه عليه عم

في ليلة كاملة فاذكر التردد الا بطلوع الفجر ولو طال لطال فظاهر
الآية يدل على كمال شفقة النبي عم وترحمه عليهم فما هذا الادعاء
وشفاعة لهم لا بمجرد ترديد خال عن طلب المغفرة وهذا الاسم
العزيز اذا اعطاه اى هذا الاسم الحق لمن اعطاه من عباده
يسمى الحق في ذلك الوقت بالعزة والعبد المعطى له هذا الاسم
يسمى بالعزيز لكونه مظهرا لتجلي الحق بالعزة فيكون الحق يمنع
الحمى اى ما نفاحاه وما حماه الا عبده عما يريد المنتقم
والمعذب من الانتقام والعذاب فمقتضى هذا الاسم منع العذاب
عن العبد المذنب لذلك التجاء في دعائه اليه فاجاب الله دعاءه
حفظا عن اضاعة مجاهدته في ليلة كاملة وجاء بالفصل
والعماد ايضا تاكيدا للبيان ولكون الآية على مساق واحد
في قوله انك انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم
فجاء ايضا انك انت العزيز الحكيم اعاده لتفرع عليه بعض
الاحكام فكان ترديد النبي ليلته سؤالا عن النبي عم والحا
حامنه على دبر في المسئلة ليلته الكاملة الى طلوع الفجر يرددها
اى يردد النبي عم تلك المسئلة طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة
في اول سؤال ما كرر سؤاله فكان الحق يعرض عليه اى على النبي
فصول ما استوجبوا به اى استحقوا به العذاب وهو الذنب
الذي يطلب المغفرة وهو ما عدا الشرك اذ الشرك لا يقبل
المغفرة فالشيء لا يطلب ما لا يقبله عرضا مفصلا اى لكل واحد
واحد من الذنوب والمذنبين فيقول النبي له اى للحق في كل عرض

وفيه

وفيه عينه اى في كل عرض وعينه فردا فردا ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو رأى النبي عم
في ذلك العرض اى عرض الحق على النبي عم ما يوجب تقديم الحق
وايثار جنابه من ان الحق يريد القهر والانتقام منهم لا يريد المغفرة
لهم لدعاء عليهم لا لهم لان الانبياء لا يريدون ما لا يريده الحق فلما
النبي عم في ذلك العرض ان الحق يريد العفو والمغفرة لهم بدعائه عم
فبالغ في دعائه ليلة كاملة فما عرض الحق عليه اى على النبي عم
الا ما استحقوا به اى بسبب ذلك الشيء وهو الذنب ما تقول
استحقوا اى الذي نعطيه اى تعطي ذلك الشيء هذه الآية قوله
من التسليم لله والتعريض لعفوه بيانه لما يعني ان هذه الآية
تعطي الرسول ما استحقوا به من ان الرسول يسلم لله في دعائه
لهم اذ لا يدعو لهم الا بامر الحق ويعرض على الحق مغفرتهم فما
نزل الآية عليه الآن يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعة
وقد ورد في الخبر ان الحق اذا احب صوت عبده في دعائه اياه
اى الى الحق اخر الاجابة عنه اى عن العبد حتى يتكرر ذلك الدعاء
منه اى من العبد حبا فيه اى في دعائه لا اعراضا عنه ولذلك
اى ولاجل تأخير الاجابة عن العبد حبا من الله ليتكرر من العبد
جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذي يضع الاشياء في مواضعها
ولا يعدل بها اى الاشياء عما اى عن الذي تقتضيه وتطلبه
حقايقها اى حقائق الاشياء بصفاتها اى بصفات الحقائق
فالحكيم هو العليم بالترتيب فكان رسول الله عم بترداده هذه

الاية على علم عظيم من الله فمن تلى هذه الاية فهكذا يتلوا
اى كتلاوة الرسول فى كونه على علم عظيم والا فالسكوت اولى
به فاذا وفق الله عبدا الى النطق بامرما فما وفقه اى العبد اليه
اى الى النطق الا وقد اراد اجابته اى اجابة عبده فيه اى فى ذلك
النطق وقضا حاجته فاذا كان الامر كذلك فلا يستبطئ اى
لا يتهم احد بتأخير ما يتضمنه ما وفق له من الدعاء وليثابر
اى وليواظب على دعائه مثل مثابرة رسول الله على هذه
الاية فى جميع احواله اى احوال نفسه حتى يسمع الداعى باذنه الجسمانى
او بسمعه العقلى كيف شئت او كيف اسمعك الله الاجابة
فان جازاك الحق بمحال اللسان اسمعك باذنك وان جازاك
بالمعنى اسمعك بسمعك فص حكمة رحمانية اى نبوة العلوم
المنسوبة الى الرحمان حاصلة فى كلمة سليمانية اى فى
روح هذا النبى عم قال الشيخ حكاية عن قراءة بلقيس
كتاب سليمان انه يعنى الكتاب الملقى اليه من سليمان وانه
اى مضمونه انما يرجع الضمير الثانى الى المضمون لا الى الكتاب
لان ما فى الكتاب لا ينحصر فى البسملة بسم الله الرحمن الرحيم
فاخذ بعض الناس اى ذهب بعض المشريعة فى تقديم
متعلقه باخذ باعتبار تضمنه معنى شرع وان كان متعديا
اسم سليمان على اسم الله اى قدم سليمان فى كتابه اسمه على
اسم الله فحكى بلقيس مع حواشيها كذلك ولم يكن كذلك
والحال ان سليمان لم يقدم اسمه على اسم الله فى كتابه بل انما

كانه

فص حكمة رحمانية
فى كلمة سليمانية

كان التقديم عن قراءة بلقيس لانه لما قالت بلقيس لحواشيها
انى القى الى كتاب كريم بنصب السامعون اعينهم وانتظروا الى ذكر
الملقى فاقتضى المقام تقديم اسمه على اسم الله فى قراءة بلقيس
وليس كذلك فى كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه وتكلموا
فى ذلك اى وجه تقديم سليمان اسمه على اسم الله بما لا ينبغى
متعلقه بتكلموا اما وجه بيانه لما لا ينبغى لا يليق بمعرفة سليمان
بربه فانهم قالوا انما قدم اسمه على اسم الله لئلا يحرق الكتاب
بحرمة صاحبه وبعضهم قالوا انما قدم اسمه على اسم الله لانها
مملكة كافرة فخاف سليمان شتمها عند القراءة فقدم اسمه
ليرجع الشتم اليه لا الى الله كل ذلك لا يليق بحضرة سليمان العالم
بالامور على ما هى عليه لكن ذهب الشيخ الى ان سليمان عم
لم يقدم اسمه على اسم الله والتقديم يتوهم عن حكاية بلقيس
وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول لحواشيها فيه اى فى
حق الكتاب انى القى الى كتاب كريم اى يكرم عليها اى على بلقيس
وسليمان عم عالم بهذا القول عن بلقيس قبل ان تقول فكيف
يليق بهذه المعرفة معرفة سليمان عم ما قالوه فى حقه من نسبة الجهل
وانما حملهم اى بعض الناس على ذكر التقديم ربما فاعل حملهم
على حملهم على التقديم تمزيق كسرى اى كتاب رسول الله يعنى
قالوا انما قدم سليمان اسمه على اسم الله لئلا تمزق كتابه كما مزق
كسرى كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه فقولهم قدم
الرسول اسم الله على اسمه عم وقولهم مزق كسرى كتاب رسول الله

قد اصابوا به لكنهم اخطأوا فى قولهم ان تمزيق كسرى كتاب
رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك التقديم لما مزقه
والى بطلان هذا القول اشار بقوله وما مزقه اى وما مزق كسرى
كتاب رسول الله حتى قرأه كله وعرف مفهومه ولو كان تقديم اسم الله سببا
لتمزيق كتاب رسول الله لما قرأ كله بل مزق عند رؤية اسم الله بدون
قراءة ما فى الكتاب فما مزقه الا لعدم توفيقه لكن كل اى كسرى
كانت تفضل بلقيس اى ما مزقه حتى قرأه كله وعرفت مفهومه
لو لم توفق من التوفيق على البناء للمجهول لما وفقت له فسبب
التمزيق عدم التوفيق وسبب عدم التمزيق التوفيق فلم يكن
يحمى الكتاب عن الاحراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه على اسم الله
ولا تأخيره اى لم يكن تقديم اسمه عم ولا تأخيره سببا لحفظ
الكتاب عن التمزيق قوله الكتاب مفعول يحمى وتقديم فاعله
فاتى سليمان عم بالرحمتين رحمة الامتنان وهى ما يحصل
من الله للعبد بدون عمل من اعماله بل عناية سابقة فى حق
عبده كاعطاء الوجود والقدرة والعلم والصحة فانها رحمة
من الله للعبد ليست فى مقابلة عمل بل منة وعطاء محض من الله
ورحمة الوجوب وهى التى تحصل من الله للعبد بمقابلة عمله
كاعطائه ثواب اعمالهم فى الجنة اللتان هما الرحمن الرحيم
فامتنه اى امتنه الحق بالرحمن لعموم حكمه على جميع الموجودات
فامتنه بقوله رحمتى وسعت كل شىء وبقوله ربنا وسعت
كل شىء رحمة وعلما واوجب اى جعل الحق على نفسه الرحمة

واجبا

واجبا بالرحيم المخصص بالرحمة العام وهذا الوجوب اى رحمة
الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن
يعنى دخول الخاص تحت العام وانما كانت رحمة الوجوب
من رحمة الامتنان فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك
اى وجوب الرحمة للعبد بما اى بسبب الذى ذكره الحق من الاعمال
بيانه لما او لضميره التى يأتى بها هذا العبد قوله حقا خبر ليكون
على الله متعلق بحقا اوجبه الضمير المنصوب يرجع الى وجوب
الرحمة له يتعلق باوجبه والضمير المجرور المتصل يرجع الى العبد
اى اوجب الحق الرحمة على نفسه للعبد على نفسه يتعلق باوجبه
يستحق بها اى يستحق العبد باتيانه الاعمال التى امرها
الحق ان يفعلها هذه الرحمة مفعول يستحق اعنى رحمة الوجوب
يعنى ان العبد من حيث انه عبد يجب عليه اتيانه اوامر مولاه
فلا يجب على المولى فى مقابلتها شىء فاذا قدر المولى واوجب
على نفسه لعبده شيئا فى مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشىء
بسبب عمله فوصول ذلك الشىء للعبد من المولى فى مقابلة
عمله امتنان وعطاء محض ومن ذلك قالوا الجنة فضل الهى فلا يستحقه
بها العبد الا بفضل الله تع فان جعل الحق الاعمال اسبابا للجنة وهو
من جملة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامتنان ومن
كان من العبيد بهذه المثابة اى متحققا بهذه المرتبة وشاهدا
اياها وهى مرتبة ان يكون الحق موجبا على نفسه الرحمة للعبد
فانه اى فان ذلك العبد يعلم من هو العامل منه اى يعلم ذلك العبد

يقينا ان العامل في الحقيقة من نفسه هو الحق ويعلم ان الفعل لا يستند
اليه الا بحسب الظاهر واما العبد الذي لم يكن بهذه المثابة زعم
انه عامل في الحقيقة فلما قال ان العامل في الحقيقة من صورة العبد
هو الحق شرع في بيانه بقوله والعمل منقسم على ثمانية اعضاء
من الانسان لكل عضو عمل خاص له بعمل الانسان ذلك العمل بذلك
العضو على ما لا يخفى وقد اخبر الحق تعالى انه اى الحق هوية كل
عضو منها اى من الاعضاء الانسان فاذا كان الحق هوية كل عضو
فلم يكن العامل غير الحق والصورة التي يظهر منها العمل للعبد
والهوية الالهية مندرجة فيه اى في العبد اى في اسمه اى في
اسم الله او في اسم العبد اذ لكل عبد اسم تظهر فيه احكام ذلك
الاسم لا غير فسر بقوله في اسمه ليعلم ان اندراج الهوية ليس
في نفس العبد بل في اسم الظاهر في العبد كما قال ولكن في مظهره
ولم يقل انا مظهره لكنهم تسامحوا وقالوا الهوية مندرجة في
العبد والمراد ما ظهر في العبد وهو به من اسماء الله تعالى فان
اندراج الهوية لا يكون الا في الاسماء الالهية ومعنى اندراج
الهوية الالهية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية في صورها
الحاصلة في المرايا المختلفة وبه اندفع توهم الحلول لاهل الحجاب
فان الحلول محال عند اهل الله ايضا وانما كانت الهوية الالهية
مندرجة في العبد لانه تعالى عين ما ظهر منه وسمي خلقا ومعنى كون
الحق عين ما ظهر منه اى كون الحق عين الخلق كون المخلوق ظاهرا
على صفة الحق وهي الحياة والعلم والقدرة ومعنى كونه غير الخلق

كونه

كونه الخلق ظاهرا على الصفة الناقصة كالحدوث والامكان ولوازمها
فكما انت عين ما ظهر منك في المرايا المختلفة كذلك الحق عين العبد
الذي ظهر منه بمعنى ما من صفة من صفات الحق الا وهي موجودة
في العبد الا الوجوب الذاتي فانه لا حظ للكون فيه فمعنى العينية
في اصطلاح هذه الطائفة اشتراك الامرين او الامور في حقيقة
واحدة كاشتراك زيد وعمرو وخالد في الحقيقة الانسانية فان
كل واحد منهم عين الاخر في الانسانية او في صفة كاشتراك زيد
وعمرو في العلم وكاشتراك الموجودات مع الحق في الوجود يعني
لا تمايز بينهما من هذا الوجه والغيرية امتيازهما بوصف
مختص فظهر لك معنى قوله لانه تعالى عين ما ظهر اى عين ما ظهر من
حيث الامور الكلية المشتركة بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال
وبه اى بكون الحق عين ما ظهر كان له اى حصل الاسم الظاهر
والاخر للعبد وبكونه اى وكون العبد لم يكن ثم كان وبتوقف
ظهوره اى وبتوقف ظهور العبد عليه اى على الحق وتوقف
صدور العمل منه اى من العبد على الحق او بتوقف ظهور الحق
على العبد وتوقف صدور العمل من الحق على العبد كان الاسم الباطن
والاول للعبد وكان العبد هو الاول والاخر والظاهر والباطن
لما كان الحق كذلك لكن اولية العبد وظاهريته وباطنيته لا كما
كان الحق فاذا رايت الخلق رايت الاول والاخر والظاهر والباطن
يعني ان الخلق دليل تام على الخالق واسمائه وصفاته لمن كشف الله
عين بصيرته وهذه معرفة وهي معرفة الحق من الخلق

بامهات اسمائه لايغيب عنها سليمان عم لكونه متصرفا في الملك
ومتحققا بمعرفة الاسماء الالهية ليكون التصرف بها في الملك كاملا بل
هي اي بل هذه المعرفة من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده اي من بعد
سليمان يعني الظهور به اي بهذا الملك في عالم الشهادة فقد عا
سليمان اختصاص ظهور الملك فجاز ان يعطى هذا الملك لاحد
بعده لكن لايظهر به فقد اوتي محمد عم ما اوتيه سليمان عم
وما ظهر اي ولم يظهر محمد عم به لان ظهوره مختص بسليمان عم
فمكنه الله اي محمد عم بتشديد الكاف يمكنه تمكن العفريت اي
من كمرة الجن الذي جاءه اي جاء الرسول بالليل ليفتك به وفي
بعض النسخ ليفتك به اي ليقتله غفلة فهم اي قصد الرسول عم
باخذه اي باخذ العفريت وربطه بسارية اي بعمود من سوارى
اي من عمود المسجد حتى ان يصبح فيلعب به اي بهذا العفريت
ولدان المدينة فذكر الرسول عم دعوة سليمان وهي قوله رب
هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فرده الله اي العفريت خاسئا
من الظفر على محمد عم فلم يظهر محمد عم بما اقدر عليه على البناء
المجهول اي جعل الحق محمد عم قادرا على العفريت وظهر بذلك
اي بما اقدر عليه سليمان محمد عم ثم قوله ملكا فلم يعم فعلمنا انه اي
سليمان عم يريد ملكا ما اي ملكا خاصا من الاملاك ورايناه
اي راينا سليمان عم قد شورك سليمان مع غيره في كل جزء جزء من
الملك الذي اعطاه الله فعلمنا انه اي ان سليمان عم ما اختص
الا بالمجموع من ذلك الملك الخاص المعطى له واما اجزاء ذلك الملك

الخاص

الخاص فلا اختصاص لسليمان به فكان المجموع مختصا والاجزاء
مشتركا وعلمنا بحديث العفريت انه اي ان سليمان عم ما اختص
الا بالظهور وقد يختص اي وقد اختص سليمان عم بالمجموع اذ
لا يعطى هذا المجموع غير سليمان عم فلا شورك في تلك المجموع
فكيف يشارك في الظهور بالمجموع وهو الملك المركب من الاجزاء
والظهور اي اختص سليمان بظهور جزء جزء من الملك الذي
اعطاه الله فلا يختص سليمان عم بذات جزء جزء فلو لم يقل
عم في حديث العفريت فامكنني الله منه اي اعطاني الله قدرة
وتصرفا في العفريت لقلنا انه لما هم باخذه اي باخذ العفريت
ذكره الله دعوة سليمان عم ليعلم الرسول عم انه لا يقدره الله
من الاقدار اي ليعلم الرسول عم ان الله لا يعطي له القدرة على
اخذه فرده الله خاسئا فلما قال فامكنني الله منه علمنا من
هذا القول ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه اي في العفريت
ثم ان الله ذكره من التذكير فتذكر الرسول دعوة سليمان
فتادب معه فعلمنا من هذا اي من حديث العفريت ان هذا الذي
اي الملك الذي لا ينبغي لاحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك
الملك في العموم اي لا يظهر تصرفه في ذلك الملك في عموم الخلائق
فعلم اختصاصه عم بالظهور بحديث العفريت واختصاصه
بالمجموع باشتراكه في اجزاء الملك وليس غرضنا من هذه المسئلة
المذكورة الا الكلام والتنبيه على الرحمتين الرحمة العامة وهي صورة
اشتراك سليمان عم في اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهي اختصاص

سليمان بالمجموع وبالظهور فجمع سليمان الرحمة العامة والرحمة الخاصة
اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب
الرحمن الرحيم فقيد الحق رحمة الوجوب في قوله وكان بالمؤمنين
رحيما وفي قوله فسأكتبها للذين يتقون واطلق رحمة الامتنان
في قوله ورحمتي وسعت كل شيء حتى الاسماء الالهية اعني حقايق
النسب فرحم الله الاسماء رحمة الامتنان باعطاء ما طلبته من
المظاهر فامتن الله عليها اي الاسماء بنا عبارة عن العالم كله
اي بوجودنا وكذلك فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالاسماء اي
بسبب الاسماء الالهية والنسب الربانية ثم اي بعد اعطاء وجودنا
بالرحمة الامتنانية اوجبها اي اوجب تلك الرحمة الامتنانية على نفسه
بظهورنا اي بسبب ظهورنا برحمة الامتنان لنا متعلق باوجب
اي ليرحمنا بها واعلمنا من الاعلام انه اي الله هويتنا دهو
قوله كنت سمعه وبصره لنعلم انه ما اوجبها اي ما اوجب الحق تلك
الرحمة على نفسه في الحقيقة الا لنفسه اي علة الوجوب وسببه
هي جهة اتحادنا وعينيتنا معه لا من جهة غيريتنا معه ولو كنا
غير الحق من كل الوجوه لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون الا
بقرب المناسبة وكثرتها الا ترى ان الانسان يتفاوت ترحمه
بقوة المناسبة وضعفها والرحمة تنشأ من الميل الحبي والشيء
لا يميل الى مباينه بل يميل الى مجانسه فالحق لا يميل الينا الا لمجانستنا
اياه في اخلاقه واوصافه فاخرجت الرحمة عنه خروجا
منفكا بحيث يزول عنه ويحدث في غيره لان رحمته واصلة

الى

الى من اتصف بصفاته الكاملة وصفاته عين ذاته من وجه
او موجودة فيه فمنه خرجت واليه عادت فعلى من امتحنه ومائة
اي وما في مقام الامتنان الا هو اي الا الله فان قوله كتب على
نفسه الرحمة قديم ازلي واقع قبل ان يحدث العالم في مقام كان
الله ولم يكن معه شيء وهذا المقام ثابت للحق الان فلما تكلم
على لسان التوحيد اراد ان يتكلم بلسان التفريق على ما هو
سنته وسنة اهل التحقيق للجمع بين الوحدة والكثرة فقال
الا انه استثناء منقطع لا بد من حكم لسان التفصيل كما لا بد
من حكم لسان الاجمال فان الكثرة واقعة كما ان الوحدة واقعة
فلا بد من البيان عن احكامهما وانما كان لا بد من حكم لسان
التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم حتى يقال ان هذا
اعلم من هذا مع احدية العين بحسب الحقيقة والتفاضل
انما يكون بحسب تفاوت الاستعدادات من القرب والبعد
من الاعتدال الروحاني والجسماني ومعناه اي معنى تفاضل الخلق
في العلوم مع احدية العين معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق
العلم فان الارادة تتعلق بالممكنات والعلم يتعلق بالممكنات
والممتنعات فهذه مفاضلة في الصفات الالهية ومعنى كمال
تعلق الارادة وفضلها لكونها سابقة على تعلق القدرة وشرطا
لحصوله وزيادتها اي زيادة تعلق الارادة على تعلق القدرة
فان الارادة والقدرة تتعلقان بايجاد المعدوم الممكن وعدما
فالارادة تتعلق بعدم الممكن الوجود في نفسه فكان ممتنع الوجود

بارادة الله تعالى ولا يقال ممتنع بقدرة الله بل يقال ممتنع بارادة
الله كالغفران للمشركين الذين ماتوا وهم كفار فانه ممكن
في ذاته لان العفو يستحسن لكل مجرم وعدم غفران الشرك
مقتضى الوعيد وكذلك السمع والبصر وجميع الاسماء الالهية على
درجات تفاضل بعضها على بعض على ذلك التفاضل من علم مراتب
الاسماء الالهية ومقاديرها كذلك اى كتفاضل الاسماء تفاضل
ما ظهر في الخلق من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين
فالتفاضل في الاسماء الالهية والخلق بحسب التعينات لا
بحسب الاحدية ولما ان كل اسماء الهى اذا قدمته سميته بجميع الاسماء
ونعته من النعوت بها كذلك في ما ظهر من الخلق فيه اهلية
كلما فوضل به اى حصل في المفضول عليه اهلية كل مفضول به
لاندراج الهوية الالهية في المفضول عليه التي يستند جميع الكمالات
الصادرة من المظاهر الخلقية اليها فزيد من حيث تضمنه هوية
الانسان فيه اهلية لجميع الكمالات الموجودة في افراد تلك الحقيقة
لان الكمالات الظاهرة في افراد كل نوع مودعة في شأن ذلك النوع
وباعتبار ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كلما كان في جميع
افراد ذلك النوع من الكمال وهو معنى قوله فكل جزء من العالم
مجموع العالم اى هو قابل بحقايق متفرقات العالم كله لا ان معناه
انه يكون تلك الاهلية ظاهرة بالفعل في كل جزء فلا يقدح قولنا
ان زيدا دون عمرو في العلم ان يكون هوية الحق عينه زيد وعمرو
يعني ان الاختلاف في الاحكام لا يقدح الاتحاد في الهوية ويكون

الحق في عمرو اكمل واعلم منه في زيد هذا اذا اسند العلم والكمال
الى الحق اى ان نظر الى جهة استناد الكمالات الظاهرة من المظاهر
الخلقية الى الحق فكان علم الظاهر في صورة عمرو اكمل واتم منه في
علم الظاهر في صورة زيد فكانت الذات الواحدة في حد نفسها
بالوحدة الحقيقية فاضلا ومفضولا على نفسه باعتبار المظاهر واما
من حيث ذاته لا فاضل ولا مفضول كما ان الحقيقة الانسانية واحدة
لذاتها كثيرة بحسب الاشخاص لان الاشخاص وكثرتها مودعة
في شأن تلك الحقيقة فالواحد والوحدة والكثير والكثرة والاشخاص
هي تلك الحقيقة تظهر في مراتبها باحكامها كما تفاضلت الاسماء الالهية
والحال ان الاسماء الالهية ليست غير الحق من وجه فتفاضلها
تفاضل الحق من حيث كونه مسمى بها وموصوفا بحقايقها فاذا كان
الحق متفاضلا على نفسه بتفاضل الاسماء فهو تع من حيث هو عالم
اعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر وهو اى الحق
هو اى عين العالم والمريد والقادر ليس غيره لان الاسماء الالهية
متحدة في الهوية الالهية فكان الحق ظاهرا في كل مقام ومظهر كاملا
او ناقصا فاذا كان الامر كذلك فلا تعلمه يا ولي اى فلا تعلم الحق
يا صاحبي هنا اى في مقام لعلو شأنه وشرفه ولا تجهله هنا
اى تجهل الحق في مقام لدناءته وخساسته بل تعلم في كل مقام شريفا
كان او حقيرا ولا تنفيه هنا اى في مقام نظرا الى نقصه ولا
تثبته هنا نظرا الى شرفه وزيادته بل اعلم الحق في كل مظهر ومقام
عظيم او حقير واثبته كذلك لكونه عالما بالاشياء على ما هي عليه

الا ان اثبته اى الا ان اثبت الحق بالوجه الذى اثبت نفسه ونفيته
عن كونا بالوجه الذى نفى نفسه فهو المثبت والنافى الحق لا انت وجه انت
عبد محض تابع لحكم الحق فى الحكم بالنفى والاثبات وحكم الحق على نفسه
بالنفى والاثبات كالاية الجامعة للنفى والاثبات فى حقه تع حيث قال
ليس كمثله شئ فنفى وهو السميع البصير فاثبت بصفة تعم كل
سامع بصير من حيوان وما ثمة اى وما فى العالم الا حيوان الا انه
اى لكنه بطن الحيوان فى الدنيا عن ادراك بعض الناس فهم
المحجوبون فيسمون بعض الاشياء جمادا والبعض الاخر حيوانا
وظهر فى الاخرة لكل الناس فانها الدار الحيوان وكذلك الدنيا
كلها حيوان الا ان حيوتها اى حيوة الدنيا مستورة عن بعض العباد
ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه عن
حقايق العالم فمن عم ادراكه كان الحق فيه اظهر فى الحكم ممن ليس
له ذلك العموم فتفاضل من عم ادراكه على من لم يعم فاذا كان
الامر على ما بيننا فلا تحجب على البنى للمفعول اى لا تكن محجوبا
بالتفاضل وتقول اى والحال انك قائل لا يصح كلام من يقول
ان الخلق هو الحق بعد تعقله بلا تحجب ما اريتك التفاضل فى
الاسماء الالهية التى لا تشك انت انها هى الحق ومدلولها المسمى
بها ليس الا الله فلا منافاة بين التفاضل واتحاد العين فى الهوية
ثم رجع الى بيان حكمة تقديم سليمان عم اسمه على اسم الله فقال
ثم انه كيف تقدم سليمان عم كما زعموا وهو اى سليمان عم
من جملة من اوجدته الرحمة الرحمانية ومن جملة رحمة الرحيمية

فلا

فلابد ان يتقدم الرحمان الرحيم ليصح استناد المرحوم اليهما لكونه
علة لوجود سليمان عم ومرحوميته هذا الزعم وهو تقديم اسم
سليمان على اسم الله عكس الحقايق وهو تقديم من يستحق التقديم
من يستحق التأخير وتأخيره صح
فى الموضع الذى يستحقه وسليمان مع كونه عالما بذلك كيف يقدم اسمه
الذى يستحق التأخير على اسم الله الذى يستحق التقديم مع ان
اسم الله يستحق التقديم فى ابتداء كل امر ذى بال وكتاب سليمان
امر ذو بال يجب تقديم اسم الله على ما فى الكتاب ثم شرع فى بيان
حكمة بلقيس بقوله ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر
لحواشيها من القى اليها الكتاب وما عملت بلقيس ذلك العلم الا لتعلم
بلقيس من الاعلام اصحابها ان لها اتصالا الى الامور لا يعلمون
طريقها اى لا يعلمون حواشيها الطريق الواصل الى تلك الامور
التى وصلت الى بلقيس وهذا اى ما عملته بلقيس مع حواشيها
من التدبير الالهى فى الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل
للملك خاف اهل الدولة على انفسهم فى تصرفاتهم فلا يتصرفون
الا فى امر اذا وصل ذلك الامر الى سلطانهم عنهم اى عن اهل
الدولة يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم اى لاهل
الدولة كوزراء السلاطين قوله على يدى من تتعلق بلو تعين
وفاعل تصل ضمير مستتر راجع الى يدى الاخبار فاعل فلو تعين
الى ملكهم متعلق بتصل اى فلو تعينت الاخبار لهم على يدى من
تصل تلك اليدى الى ملكهم لصانعوه اى لخدموا صاحب تلك اليد
واعطوا له الرشاء بضم الراء جمع رشوة حتى تفعلوا ما يريدون

ولا يصل ذلك الفضل الى مكلكهم فكان قولها اى قول بلقيس
الحق الى ولم تسم القاه سياسة منها او رئيت الحذر منها
اى من بلقيس فى اهل مملكتها وخواص مدبريها وبهذا العلم
استحقت بلقيس التقدم عليهم اى على خواص مدبريها
مع كونها امرأة يجب تأخيرها عن مرتبة الرجال واما فضل
العالم وهو اصف ابن برخيا وزير سليمان عم من الصنف
الانسانى على العالم من الجن وهو من قال من الجن انا اتيك
به قبل ان تقوم باسرار التصريف المتعلق بالعالم وخواص
الاشياء فمعلوم اى ذلك الفضل معلوم بالقدر الزمانى فان
رجوع الطرف الى الناظر قوله به متعلق بالناظر الضمير
المجرور راجع الى الطرف اسرع من قيام القائم من مجلسه
لان حركة البصر فى الادراك قوله الى ما يدركه متعلق بالحركة
اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذى
يتحرك فيه البصر عين الزمان الذى يتعلق ببصره مع بعد المسافة
بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر عين زمان
تعلقه بفلك الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه اليه اى
زمان طرف العين الى الناظر عين زمان عدم ادراكه والقيام
من مقام الانسان ليس كذلك اى ليس له هذه السرعة فكان
قول اصف بن برخيا وهو قوله انا اتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك اتم فى العمل من الجن وامنية العمل توجب امنية العلم
فكان العالم من الانس باسرار التصرف افضل من العالم من الجن

فكان

فكان قول اصف بن برخيا عين فعله فى الزمن الواحد
فانه قول اهل التصرف وجمع قواه عين الحق من وجه
خاص يتصرفون فيما يريدونه باذن الله فكان قول اصف
بمنزلة قول الله كن فيكون فى ان قول الحق عين فعله فى الزمن
الواحد وبذلك كان وزيرا لسليمان عم فراى فى ذلك الزمان
الضمير المجرور فى بعينه راجع الى العرش المؤخر لفظا المقدم
معنى اذ المفعول الصريح حقه التقديم على غير الصريح للاختصاص
سليمان عم عرش بلقيس حال كون العرش مستقرا عنده
اى موجودا حاصلا عند سليمان وانما قال ثم مستقرا عنده
بعد قوله فلما راه لئلا يتخيل على البنى للمفعول انه ادركه
اى ان سليمان عم ادرك العرش وهو والحال ان العرش ثابت
فى مكانه من غير انتقال بان رفع الحجاب من البين فراى
سليمان بدون حصول عنده فلما قال مستقرا عنده زال ذلك
التخيل فعلم ان العرش قد انتقل عن مكانه بفعل اصف عنه
وحصل عند سليمان فراه عنده هذا عندنا من كان عنده
باتحاد الزمان انتقال فكان استقرار العرش عند سليمان
عم عنده بالانتقال واما عند من لم يكن عنده باتحاد الزمان
انتقال وقد صرح به بقوله ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال
يعنى ان قوله انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين فعله
فى زمان واحد فاتحد قوله وفعله باتحاد الزمان وليس
كذلك قوله الانتقال فان الانتقال حركة والحركة لا بد لها

من زمانه كما ان القول لا بد له من زمانه فلا يمكن ان يكون
زمان القول عين زمان الانتقال فلم يكن فعله بالعرش
انتقالا وانما كان اعدام وايجاد اي وانما كان فعله اعداما
في مكانه وايجادا عند سليمان عم فعلى هذا كان معنى قوله تع
مستقرا عنده اي اعدم في مكانه واوجد عند سليمان عم من
غير انتقال من حيث لا يشعر احد بذلك الاعدام والايجاد الا
من عرفه اي من عرف الاعدام والايجاد ذوقا وحالا من
اهل التصوف فهو يشعر لا غير وهو اي من لم يشعر بذلك الاعدام
والايجاد قوله تع اي بعينه انسب من لم يعرف ذلك الاعدام
والايجاد في قوله بل هم في لبس جديد من خلق جديد فمن لم
يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر بذلك ولا يمضي عليهم
وقت لا يرون فيه ما هم راؤن له اي انهم لم يشعروا الايجاد
والاعدام في كل آنٍ لان كل ما يعدم يوجد مثله في آنٍ عدمه
فانه به متشابها فيزعمون ان وجودهم باق في الماضي
والمستقبل بدون الايجاد والاعدام فيرون بسبب ذلك
في وقت يمضي عليهم ما هم راؤن له ولا يعلمون ان العالم في
كل وقت في لبس جديد من خلق جديد فهم لعدم شعورهم
بذلك كانوا في لبس من خلق جديد واذا كان هذا اي حصول
العرش عند سليمان عم كما ذكرناه من ان حصول العرش عند
سليمان عم بطريق الايجاد والاعدام في زمان واحد فكان
زمان عدمه اعني عدم العرش من مكانه عين زمان وجوده

عند

عند سليمان عم من تجديد الخلق مع الانفاس ولا علم لاحد
بهذا القدر بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه في كل نفس
لا يكون ثم يكون قوله ولا تقل ثم تقتضي المهلة فليس ذلك
بصحيح رد للاعتراض الوارد على قوله بل الانسان في كل نفس
لا يكون ثم يكون وهو ان لفظة ثم للمهلة فلا يكون زمان
عدمه عين زمان وجوده واجاب عن هذا الاعتراض
بقوله وانما تقتضي الرتبة العلية بكسر العين من العلة عند
العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر كهز الرديني ثم
اضطرب وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك
وقد جاء بثم ولا مهلة فلا يستعمل ثم مطلقا للمهلة بل قد يكون
للرتبة العلية كما في قول الشاعر فاستعملنا ثم في قولنا لا يكون
ثم يكون للرتبة العلية لان اعدامه في آن علة لايجاده في آنٍ
آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده بان يحصل عدمه
في آن ووجوده في آن اخر لان اقل جزء الزمان آن فكما
ان زمان الهز عين زمان المهزوز في قول الشاعر كذلك تجديد
الخلق مع الانفاس زمان العدم عين زمان وجود المثل
ولما كانت في ادراك تجديد الخلق صعوبة شبهه بقول الاشاعرة
تسهيلا لاهل النظر فقال كتجديد الاعراض في دليل الاشاعرة
فاضعف دليل الاشاعرة في تجديد الخلق بالاعراض والشيخ نه
قد اثبت بتبدل الجواهر والاعراض كما مر تحقيقه ولما كان
هذا المقام مظنة ان يقال لم طول الكلام في حصول العرش

من البيان على وجه الاختصاص بمطلوب اجاب بصورة
الاعتذار يعني انما طولت الكلام في تحقيق صورة العرش
فانه مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل المسائل الا عند
من عرف ما ذكرناه انفا في قصته من ان حصوله اعدام
في مكانه ايجاد عند سليمان في زمان واحد من تجديد الخلق
مع الانفاس فاذا كان الامر كذلك فلم يكن لاصف من الفضل
في ذلك الفعل الا حصول التجديد في مجلس سليمان عم فاذا كان
حصول العرش على طريق التجديد فما قطع العرش مسافة ولا
زويت له اي ولا طويت للعرش ارض ولا خرقها اي ولا خرق
اصف او العرش الارض لمن فهم معنى ما ذكرناه من تجديد الخلق
وكان اي حصل ذلك الفعل العظيم الشان وجليل القدر على
يدي بعض اصحاب سليمان عم وهو اصف بن برخيا ليكون
ذلك الفعل اعظم لسليمان اي ليكون ما فعله اصف بالعرش
من الامور العظام دليلا على اعظمية سليمان عم في نفوس
الحاضرين من بلقيس واصحابها فانه اعظمية التابع تدل
على اعظمية المتبوع فكان فعل اصف معجزة لسليمان عم وسبب
حصول ذلك الفعل على يد بعض اصحابه مع ان سليمان عم قادر
عليه كون سليمان عم هبة الله لداود عم من قوله تع ووهبنا
لداود سليمان فالهبة عطاء الواهب بطريق الانعام لا
بطريق الجزاء الوفاق اي الجزاء الموافق لاعمال العباد
كما قال جزاء وفاقا او بطريق الاستحقاق بحسب العمل يعني

ان وجود سليمان هبة الله لداود عم والفعل الذي حصل على
يد بعض اصحابه في مجلس سليمان عم هبة الله لسليمان لذلك لم
يظهر على يد نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان له ذلك في مقابلة عمله
لا بطريق الانعام فهو اي ما فعل اصف بالعرش في مجلس سليمان
النعمة السابغة لسليمان عم والحجة البالغة على اعيان امته
يوم العرض والفرية الدامغة في حق الكفار واما علمه اي
واما اختصاص سليمان بالعلم يريد بذلك بيان مرتبة سليمان عم
في العلم فقوله تع ففهمناها سليمان مع نقيض الحكم اي مع
وجود نقيض حكم سليمان عم وهو حكم داود عم في المسئلة
وكلا اي كل واحد من الانبياء اتاه الله حكما وعلما فكان
علم داود علما موتى اتاه الله على يد من ايدي الاسماء
من الوهاب وغيره فجاز في حكمه ان يصيب وان لا يصيب كما في
المسئلة وعلم سليمان عم علم الله في المسئلة اذ كان اي
سليمان الحاكم بلا واسطة فعلم سليمان عم الامر على هو عليه
لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان عم على داود عم
في رتبة العلم في هذه المسئلة لا ينافي افضلية داود عم على
سليمان عم فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق فكان
لسليمان عم في المسئلة اجران ولداود عم اجر واحد
كما ان المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله اي بذلك
الحكم في المسئلة لو تولاها بنفسه اي لو تولى الحق بنفسه
المسئلة او تولاها بما يوحي به لرسوله له اجران مقدم الخبر

يرجع الى المصيب اجران مبتداء والجملة خبر ان اى فله اجر لاصابته
في الحكم واجر لبذل جهده والمخطئ لهذا الحكم المعين له اجر واحد
لبذل جهده مع كونه اى مع كونه خطائه يعد علما بحسب الشرع
كعلم المصيب ويعد حكمه حكما بحسب الشرع في وجوب العمل به
كحكم المصيب فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان عم
في الحكم بالاصابة ورتبة داود عم بالاجتهاد فجمع هذه الامة
رتبة سليمان عم ورتبة داود عم فما افضلها تعجب اى
فما افضل رتبة سليمان ورتبة داود من امة محمدية
ولا يتوهم افضلية الامة عليهما في هذه الرتبة لان هذه
المرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله اولا
وبالذات وللامة بواسطة روحانيتهما ولما رات بلقيس
عرشها مع علمها ببعد المسافة والاستحالة انتقاله في تلك
المدة عندها قالت كانه هو اى حكمت بالمغايرة على وجه
التشبيه وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال
وهو هو وصدق الامر فكان كلام بلقيس جامعا بين
الكثرة والوحدة فقولها كانه اشارة الى المثلية فان مثل الشئ
عينه ذلك الشئ بحسب الحقيقة كما انكر في زمانه التجديد عينه ما انت
في زمن الماضي ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره
في الصرح فقيل لها ادخلى الصرح وكان صرحا املس
لا امت اى لا عوج فيه من زجاج فلما راته حسبته لجة اى
ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك

على ان عرشها الذي رأته من هذا القبيل اى من قبيل التشابه
وهذا التنبيه غاية الانصاف من سليمان فانه اعلمها
اى فان سليمان اعلم بلقيس بذلك التنبيه اصابتها في
قولها كانه هو فقالت عند ذلك التنبيه رب اني ظلمت
نفسي بالعصيان الى هذا الوقت والان اسلمت مع سليمان
اى اسلام سليمان عم اى تبعت في الاسلام لله رب
العالمين اسلام سليمان عم فما انقادت لسليمان
وانما انقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما
تقيدت في انقيادها في الله برب خاص حيث لم تقل اسلمت
برب سليمان او لسليمان كما قال السحرة امنت برب موسى
وهرون كما لا يتقيد الرسل في اعتقادها في الله فكانت
اسلام بلقيس عين اسلام سليمان في الاطلاق وان كانت
تابعة له في الاسلام بخلاف فرعون فانه قال رب موسى وهرون
حيث لم يقل رب العالمين فخصص اعتقاده برب دون
رب وان كان انقياد فرعون يلحق بهذا الانقياد البلقيسي
من وجه وهو من حيث ان ربهما رب العالمين ولكن انقياد
فرعون لا يقوى قوته اى لا يساوى انقياد بلقيس في القوة
لتقيده في اعتقاده لله برب خاص رب موسى وهرون فكانت
بلقيس افقه من فرعون في الانقياد لله فكان فرعون تحت حكم
الوقت حيث قال امنت بالذي امنت به بنو اسرائيل فخصص
فرعون تحت حكم الوقت حيث ايمانه برب بني اسرائيل وان

اعلم ان تقييد الوجود في الصورة [illegible] صح

كان رب بني اسرائيل رب العالمين لكنه لم يقل به صريحا وانما
خصص لما رأى السحرة قالوا في ايمانهم بالله رب موسى وهرون
فكان ايمان بلقيس لاطلاقه فوق ايمان السحرة وايمان
فرعون في القوة فكان ايمان فرعون كايمان السحرة في القوة
لكنه لم يقبل منه لعدم وقوعه في وقته وفيه كلام نتكلم ان
شاء الله في حكمة موسوية فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان
اذ قالت مع سليمان فتبعته في الاسلام فما يمر سليمان بشيء
من العقائد الا مرت بلقيس به اي بذلك الشيء مع سليمان
معتقدة اي حال كون بلقيس معتقدة ذلك الشيء كما كنا
نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تع عليه لكون نواصينا
في يده وتستحيل مفارقتنا اياه فاذا كان الامر كذلك
فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح فانه قال وهو معكم
اينما كنتم وهذا هو التصريح ونحن معه بكونه آخذا بنواصينا
وهو معنى التضمين فلا يتجه ان يقال اذا كان الحق معنا لزم
ان يكون تابعا لنا كما اذا كنا معه اعتبار بمعنى مع وكون الحق
تابعا لشيء من الاشياء محال وكيف يصح معيته بنا دفع ذلك
بقوله فهو تع مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراط فما احد من
العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تع فهو عيننا من
حيث الوجود والحقيقة وان كان غيرنا باعتبار تعيناتنا
الشخصية فكونه معنا من حيث الوجود والوحدة معناه مشيه
معنا عين مشيه مع نفسه فلما علمنا انا كنا مع الحق بالتبعية وكذا

علمت

علمت بلقيس من سليمان عم انه مع الله بالتبعية فتبعته في الكلام
لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان عم فقالت لله رب
العالمين وما خصصت عالما من عالم اي ما خصصت اسلامها
رب عالم دون عالم بل اضافت اسلامها رب جميع العوالم واما
التسخير الذي اختص به سليمان وفضل به من التفضيل على
البناء المجهول غيره اي فضل بذلك التسخير على غيره وجعله
الله له اي وجعل الله ذلك التسخير لسليمان عم من الملك الذي
لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه اي كون ذلك التسخير عن امره
اي عن امر سليمان فقال تع في حقه فسخرنا له الريح تجري بامره
اي بامر سليمان فما هو اي فما كان اختصاص سليمان ذلك
التسخير من كونه تسخيرا والا لما عم الله تع التسخير في حقنا
فان الله يقول في حقنا كلنا من بني ادم من غير تخصيص شيء
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وقد ذكر
الحق تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكنه ذلك التسخير لنا
لا عن امرنا بل عن امر الله ولسليمان بامر سليمان فما اختص
سليمان ان فعلت الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد
الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف ان اجرام العالم تنفعل بهمم
النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا اي وقد ظهر لنا
ذلك اي انفعال الاجرام بهمم النفوس حين اقامتهم في مقام
الجمعية فكان الريح والنجوم مسخرا لنا بامر الله بجمعيتنا وهمتنا
في هذا الطريق اي في طريق اهل الله او في طريق الجمع فكان

التسخير منا بجمعية وهمة فكان ذكر التسخير من سليمان عم
بمجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية
واعلم ايدنا الله واياك بروح منه والمراد من التاييد الجمعية
العلية وبالروح الروح المعنوى الحضور التام مع الله دعا
لنفسه ولنا بذلك اشارة الى ان من لم يكن على هذا الوصف
لا يدرك المسئلة المذكورة بعد اعلم استعظاما لشان
المسئلة ان مثل هذا العطاء الدنياوى اذا حصل للعبد
اى عبد كان فانه اى الشان لا ينقصه اى العبد ذلك العطاء
من ملك اخرته ولا يحسب عليه فى الاخرة اذا حصل من غير
طلب من العبد او مع طلب لكنه عن امر الله تع كونه
سليمان عم طلبه اى ذلك العطاء من ربه لكن عن امر ربه
فكيف ينقص درجته ويحسب عليه فى الاخرة تعريض لمن
زعم انه اختار الدنيا وطلبها لا يكون لاحد من بعده
فينقص من ملك اخرته ويحسب عليه فيقتضى ذوق الطريق
اى طريق سوق الاية الكريمة فى حق سليمان او طريق الكشف
او طريق التصوف او طريق سليمان او طريق الحق وهو صراط
مستقيم وهذه احسن الوجوه فان يكون فمن عجل له اى لسليمان
ما ادخر لغيره فلا يحسب على ما عجل له كما لا يحاسب غيره
على ما ادخر عليه ويحاسب العبد به اى بذلك العطاء ان شاء
الحق سبحانه اذا اراده من غير امر الهى فى الاخرة يتعلق
بيحاسب فقال الله له هذا عطاؤنا ولم يقل بعد اضافة

العطاء

العطاء الى نفسه لك اى لاجلك ولا لغيرك فامنن اى اعط او
امسك بغير حساب اى لا احاسب به عليك فى الاخرة فعلمنا من ذوق
الطريق وهو طريق الجواب او غير ذلك مما ذكرناه ان سؤاله
عم ذلك اى الملك الذى لا ينبغى لاحد من الخلق بعده كان اى
حصل ذلك السؤال عن امر ربه والطلب اذا وقع عن الامر الالهى
كان الطالب له الاجر التام على طلبه والبارى تع ان شاء قضى
حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك فان العبد قد وفى ما
اوجب الله عليه من امتثال امره فيما سأل ربه فيه فلو سأل
ذلك من نفسه عن غير امر ربه له بذلك لحاسبه به ان تعلق
ارادته بحسابه وهذا الحكم الذى ذكرناه فى حق سؤال سليمان عم
سار فى جميع ما سأل فيه الله تع كما قال لنبيه محمد عم قل رب
زدنى علما فامتثل الرسول امر ربه فكان يطلب الزيادة من
العلم حتى اذا سيق له لبن يتأوله علما كما تأول رؤياه لما
راى فى النوم انه اتى بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن
الخطاب قالوا فما اولته قال العلم وكذلك لما اسرى به فى ليلة
المعراج اتاه ملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن لكونه
مامورا بشربه دون الخمر فقال له الملك اصبت الفطرة اصاب
الله بك امتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو اى ما شرب
الرسول العلم متمثلا فى صورة اللبن فما شرب الا طلبا للزيادة من
العلم كجبرئيل تمثل فى صورة بشر سوى لمريم فى كونه كل واحد
منهما يعطى الحيوة الا ان جبرئيل بتمثله فى صورة بشر سوى يعطى

الحيوة المعنوية ولما قال عم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه
على انه كل ما يراه الانسان في حيوة الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا
للنائم خيال فلابد من تاويله كما لابد من تاويل الرؤيا انما الكون
خيال لانه ظل الهي وظل الشيء من حيث انه ظل له غيره لكن وهو
اي الكون حق اي عين الحق في الحقيقة باعتبار الوجود والحقيقة
ومن يفهم غير مرة تحقيقه كون العالم عين الحق والذي
يفهم هذا اي يفهم كون العالم خيالا من وجه وحقا من وجه
حاز اسرار الطريقة فكان عم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك
لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه صورة العلم وقد امر بطلب
الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك
لنا فيه واطعمنا خيرا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال
عن امر الهي فان الله تع لا يحاسبه به في الدار الاخرة ومن
اعطاه ما اعطاه الله بسؤال عن غير امر الهي فالامر فيه الى الله
ان شاء حاسبه به وان لم يشا لم يحاسبه وارجو من الله في العلم
خاصة انه لا يحاسبه به فان امره تع لنبيه عم بطلب الزيادة
من العلم عين امره لامته فان الله تع يقول لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة واي اسوة اعظم من هذا التاسي
وهو طلب الزيادة من العلم لمن عقل عن الله تع ولو نبهنا
على المقام السليماني على تمامه لرايت امرا يهولك الاطلاع عليه
فان اكثر علماء هذه الطريقة وهي طريقة نظر العقل جهلوا
حالة سليمان ومكانته وزعموا انه قدم اسمه على اسم الله

واختار

واختار ملك الدنيا وطلب ان لا يكون لاحد بعده وليس
الامر كما زعموا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
فص حكمة وجودية اي فص الحكمة المنسوبة الى الوجود الا
نساني حاصلة في كلمة داودية اي في روح منسوبة الى
داود عم وانما نسب الحكمة الوجودية الى داود عم لان
المقصود من الوجود الانساني الخلافة ولا يتم ذلك بكماله
الا لداود عم لذلك ما ظهر الخلافة في احد مثل ظهورها
في داود عم حيث خاطبه الحق بقوله يا داود انا جعلناك
خليفة بخلاف ادم فانه ليس بهذه المثابة في التصريح
فلا يظهر خلافة ادم بتمامه الا بداود عم اعلم انه لما كانت
النبوة والرسالة اختصاصا الهيا ليس فيها شيء من الا
كتساب اي لا يحصل بتعلق ارادة الانسان اعني نبوة التشريع
فالنبوة العامة لكونها لازمة للولاية الكسبية خارجة عن
هذا الحكم كانت عطاياه تع لهم عم من هذا القبيل قوله موا
هب ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاؤه تع
اياهم على طريق الانعام والافضال بدل من قوله من هذا
القبيل على التفضيل فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعني
لابراهيم الخليل عم وقال في ايوب عم ووهبنا له اهله ومثلهم
معهم وقال في حق موسى عم ووهبنا له من رحمتنا
اخاه هرون نبيا الى مثل ذلك فالذي تولاهم اولا اي
تولى باعطاء كمالاتهم في الدنيا من غير كسب هو الذي تولاهم

فص حكمة وجودية
في كلمة داودية

اخرا في عموم احوالهم اي اكثرها باعطاء درجاتهم من غير كسب
فكانت نعم الله تع عليهم في الدنيا والاخرة بطريق الافضال لكونهم
مظاهر اسمه الوهاب فلا يمكن تعريف الاسم الوهاب ولا الجواد
عنهم وليس متوليهم الا الاسم الوهاب وقال في حق داود عم
ولقد آتينا داود منا فضلا فلم يقرن الحق به اي باعطائه
لداود جزاء اي عملا يطلبه منه اي يطلب الحق ذلك العمل من داود عم
ولا اخبر الحق انه اي الشان اعطاه اي اعطى الحق لداود هذا
مفعول ثان لاعطى الذي ذكره صفة جزاء تمييز اي ولا اخبر
الحق ان الفضل الذي اعطى لداود جزاء من عمل داود عم ولما
طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه اي طلب الحق ذلك الشكر
من آل داود ولم يتعرض لذكر داود عم في طلب الشكر
ليشكره يتعلق بطلبه اي انما طلب الحق الشكر من آل داود عم
ليشكر الآل الحق على ما انعم به على داود عم حتى يزيد نعم الله
على عباده بالشكر لقوله تع لئن شكرتم لازيدنكم فكانت
طلب الشكر من العباد نعمة وعطاء ومحضا من الله على عباده
فاعطاء النعمة على العباد حسب السعة لذلك طلب الشكر الذي
يزيد به النعمة فالشكر احب الاعمال اليه تع فاذا لم يطلب
على ما انعم به على داود من داود جزاء فهو اي ذلك الفضل
في حق داود عطاء نعمة او افضال فاذا طلب على ذلك من الآل
جزاء لم يكن النعمة في حق الآل افضالا لذلك قال وفي حق
الآل على فرد ذلك الاعطاء والافضال لطلب المعاوضة في

حق آل داود لا في داود عم فقال تع اعملوا آل داود شكرا اي
اشكروا الله يا امة محمد على ما انعمت به على نبيكم محمد عم كما
شكر آل داود على ما انعمت به على نبيهم داود عم وقليل من عبادي
الشكور وهو بيان لعظمة شان الشكر عند الله فلا يصل الى رتبة
الشكر من العباد الا قليل وان كانت الانبياء قد شكروا الله على ما
انعم عليهم الحق ووهبهم من الرسالة والنبوة والكمالات
المختصة بهم فلم يكن ذلك الشكر منهم بطلب من الله بل تبرعوا
بذلك الشكر من نفوسهم كما قام رسول الله عم حتى تورمت
قدماه شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما
قيل له في ذلك يعني قيل لرسول الله عم اليس الله غفر لك ما تقدم
من ذنبك وما تأخر فلم فعلت ذلك الفعل الشاق قال افلا
اكون عبدا شكورا لعلمه ان الشكر اعظم منزلة عند الله
فالعبد الشكور من خواص عباده تع لذلك قل الشكور فطلب
رسول الله محمد عم والانبياء ان يكونوا عبدا وقال في نوح عم
انه كان عبدا شكورا والشكور من عباد الله قليل فالعبد
الشكور هو الذي شكر الله على ما انعم به عليه من غير طلب
من الله الشكر واما الذي شكر عن طلب من الله فهو ليس
عبدا شكورا فما كان الشكور من عباد الله الا الانبياء
خاصة لورود النص في حقهم فهو قوله تع في حق نوح انه
كان عبدا شكورا او قول الرسول عم افلا اكون عبدا شكورا
واما غيرهم من المؤمنين وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون

عبدا شكورا العدم ورود النص فى حقهم ثم قد انعم الله على
المؤمنين بجعل نعمة منه غير طلب الشكر فيتبرعوا الشكر
من عند انفسهم فكانوا عبدا شكورا لكنه الكلام فى النص
الالهى فاول نعمة انعم الله بها على داود ان اعطاه اسما ليس
فيه حرف من حروف الاتصال والاتصال يعتبر الى البعد فهذه
الحروف لا تتصل بحرف بعدها وتتصل حروف الباقية اليها
فداود ينقطع عن العالم اى لا يميل اليه والعالم يتصل اليه
لذلك ترجع الجبال معه فقطعه اى قطع الحق داود عن العالم
بذلك اى باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم سببا
لقطعه ع داود عن العالم وانما فعل الحق ذلك فى حق داود
اخبارا اى للاخبار لنا عنه اى عن قطعه عن العالم بمجرد
هذا الاسم المنقطع الحروف قوله بمجرد يتعلق بالقطع الراجع
اليه الضمير المجرور فى عنه وهى الدال والالف والواو فلما
اعطاه ذلك علمنا منه انه قد قطعه عن العالم بدون
مجاهدة وكسب من داود فكان ذكر المقطع عطاء
نعمة وافضالا من الله على داود عم وسمى الله محمدا الحروف
الاتصال والانفصال فوصله اى محمدا عم بذلك الاسم من جهة
فصله عن العالم فجمع له اى لمحمد عم بين الحالتين حالتى
الاتصال والانفصال فى لفظ اسمه فعلمنا من اسم محمد عم
ان محمدا قد انفصل عن العالم واتصل بالحق بخلاف داود عم
فانه وان علمنا انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الانقطاع

ووصله اى بالحق اووصله بسبب
هذا الاسم الذى وفصله بسبب الانقطاع
من جهة فصله صح

بدلالة اللفظ والاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع
عن العالم يوجب الاتصال بالحق فدل اسم داود عليه
التزاما وهو معنى قوله كما جمع لداود عم بين الحالتين
من طريق المعنى ولم يجعل ذلك فى اسمه فكان ذلك الجمع
فى اسم محمد عم اختصاصا لمحمد عم على داود عم قوله اعنى
التنبيه عليه باسمه تفسير لقوله فكان ذلك اختصاصا
فتم له الامر اى امر الجمع من جميع جهاته من الاسم والمعنى وكذلك
فى اسم احمد فهذا اى الجمع بين الحالتين فى اسم محمد واسم
داود من حكمة الله تع وهى الانقطاع عن العالم والاتصال
بالحق فلا يخلو ما فى الوجود لفظا وكتابة وعقلا وخارجا
عن حكمة الهية ولا يطلع على هذا المعنى الا من اكتحل بصره
بالنور الالهى ثم قال فى حق داود عم والضمير المنصوب
فيما اعطاه راجع الى ما اى وما اعطاه اياه على طريق الانعام
والضمير المجرور فى عليه راجع الى داود والجار والمجرور يتعلق
بالانعام ترجيع الجبال معه التسبيح مفعول قال التسبيح منصوب
بترجيع اى قال الله فى حق داود ترجيع الجبال معه التسبيح
لتكون له اى لداود فى قوله وسخرنا الجبال معه يسبحن
بالعشى والاشراق فتسبح الجبال تسبيحه لتكون له اى لداود
عملها عملها اى عمل الجبال وكذلك جبر تقدم الطير مبتداء اى
وكالجبال الطير فى الترجيع معه التسبيح او بالجر على تقدير
المضاف اى وكذلك قال الله تع ترجيع الطير معه التسبيح فى قوله

والطير محشورة كل له اواب وتسبيح الجبال والطير معه هو تسبيح
داود عم لا التسبيح المخصوص بكل منهما واعطاه القوة
ونعته بها في القرآن الكريم بكلام ذا الايد انه اواب واعطاه
الحكمة اى علم الحقايق والاسماء والصفات واعطاه فصل
الخطاب قال مولانا سعد الدين في كتابه المسمى بمطول يقال
للكلام البين فصل بمعنى المفصول ففصل الخطاب
البين من الكلام الملخص الذى يتبينه من يخاطب ولا يلتبس
عليه او بمعنى الفاصل اى الفاصل من الخطاب الذى يفصل بين
الحق والباطل والصواب والخطاء ثم المنة الكبرى والمكانة
الزلفى اى المرتبة القربى من الله التى خصه الله بها التنصيص
وقوله ثم المنة مبتداء والتنصيص خبره على خلافته ولم
يفعل ذلك التنصيص مع احد من ابناء جنسه اى من بنى
ادم وان كان منهم خلفاء فلا يكون نفى الخلافة لداود عم
المنة الكبرى والمكانة الزلفى بل المنة الكبرى التنصيص
على خلافته لعموم الخلافة وخصوص تنصيصه وانما كان
تنصيص الخلافة منة كبرى دون تنصيص ساير النعم
التى خصها لداود عم لان الخلافة لكونها مرتبة الالوهية
اعلى المراتب كلها فتنصيصه كذلك ولم يلزم فضل داود عم
بذلك التنصيص على ساير الخلفاء من الانبياء عم بكل الرسل
فضلنا بعضهم على بعض وان الفضل بيد الله يؤتيه
من يشاء من عباده ولو كان داود عم فاضلا بذلك

التنصيص

التنصيص على الخلفاء لما نص فضل محمد عم على الانبياء
كلها فتنصيص الخلافة غير تنصيص الفضل مع ان الفضل
بذلك لا يستلزم الفضل مطلقا فالشيء الواحد جاز ان يكون
فاضلا ومفضولا بحسب الوجوه والمراتب وقد ينشأ غير مرة
فقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس
بالحق ولا تتبع الهوى اى ما يخطر لك في حكمك من غير
وحى منى فيضلك عن سبيل الله اى عن الطريق الذى
اوحى انا به اى بهذا الطريق الى رسلى ثم تادب سبحانه
معه فقال ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد
بما نسوا يوم الحساب ولم يقل له فان ضللت عن سبيلى
فلك عذاب شديد فانظر كيف تادب الحق مع عباده
حتى نتادب معه ومع عباده فان قلت فادم عم قد نص
على خلافته فما معنى اختصاص التنصيص على خلافة داود
عم قلنا ما نص ادم على خلافته مثل التنصيص على خلافة
داود وانما قال للملائكة انى جاعل في الارض خليفة ولم يقل
انى جاعل ادم خليفة في الارض ولو قال انى جاعل آدم خليفة
لم يكن هذا القول الذى في حق آدم مثل قوله جعلناك خليفة
في حق داود فان هذا اى قوله في حق داود محقق لانه
خطاب وليس كذلك اى وليس قوله انى جاعل ادم خليفة
كذلك في التحقيق لانه غيب وما اى ولا يدل ذكر ادم في القصة
بعد ذلك اى بعد قوله انى جاعل في الارض خليفة على انه اى على

ان ادم عم ذكر الخليفة الذى نص الله عليه فاجعل بالكل لا اخبا
رات الحق عن عباده اذا اخبرك اى اخبر بالتنصيص ام لا
وكذلك فى حق ابرهيم الخليل قال انى جاعلك للناس اماما ولم
يقل خليفة وان كنا نعلم ان الامامة هنا خلافة ولكن ما هى
مثلها لانه اى الشان ما ذكرها اى ما ذكر الحق الامامة باخص
اسمائها وهى الخلافة فالامامة يعم الخلافة وغيرها ثم فى
داود من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة حكم وليس
ذلك اى خليفة حكم الا من الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق
وخلافة ادم قد لا يكون من هذه المرتبة فتكون خلافة ان
يخلف من كان فيها اى فى الارض قبل ذلك اى قبل ادم من
الملائكة لا لانه اى لا يدل كلامه على ان ادم نايب عن الله فى
خلقه بالحكم الالهى فيهم وان كان الامر كذلك وقع اى وان
كان ادم نايبا عن الله فى خلقه بالحكم الالهى فيهم فى نفس
الامر ولكن ليس كلامنا فى حق داود الا فى التنصيص عليه
اى على داود والتصريح به فامتاز داود عم عن ادم فى
الخلافة بتنصيصها ولله فى الارض خلايف عن الله
وهم الرسل فلا اختصاص فى الخلافة فالمختص داود عم
الا على تنصيصها واما الخلافة اليوم اى الخلافة التى
بعد انقضاء الرسل فعن الرسل لا عن الله فانهم اى
خلفاء اليوم ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول ولا يخرجون
عن ذلك التشريع غير ان هنا اى الان فى مقام الخلافة

دقيقة لا يعلمها ذوقا وحالا الا امثالنا فى العلم والمرتبة
وذلك الدقيقة المعلومة لنا حاصلة فى اخذ ما يحكمون به
ومن فى مما بيانه لما هو راجع الى ما فى مما شرع للرسول
على البناء المجهول من التشريع فالخليفة عن الرسول من ياخذ
الحكم بالنقل عنه عم او بالاجتهاد الذى اصله ايضا منقول عنه
هذا تفصيل لقوله واما الخلافة اليوم فعن الرسل الى قوله
غير ان هنا فشرع فى تفصيل قوله غير ان هنا دقيقة الى
اخره بقوله ومنا من ياخذه اى الحكم عن الله فيكون
خليفة عن الله بعين ذلك الحكم اى الحكم الذى ياخذ خليفة
الرسول عنه فتكون المادة له فى اخذ الحكم من حيث كانت
المادة لرسول الله عم وهذه المرتبة والمساواة برسول الله
لمن سبقت له العناية الازلية من كبار اولياء الله واتحاد
الولى مع النبى فى درجة واحدة وهى مادة اخذ العلم او فى غير
ذلك من الكمالات لا ينافى افضلية الانبياء على الاولياء
فهو اى من ياخذ الحكم عن الله فى الظاهر متعلق بقوله متبع
اى للرسول لعدم مخالفة الرسول فى الحكم لكونه الاخذ من معدن
واحد كعيسى عم اذا نزل لحكم فانه ياخذ الحكم عن الله ويتبع
الرسول فى الظاهر فيكون خليفة عن الله لا خليفة عن الرسول
اذ لم ياخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد لكن بلسان الظاهر
يقال خليفة رسول الله وكالنبى محمد فى قوله اولئك الذين هدى
الله فبهديهم اقتده فقد امر الله الرسول باتباع هدى الانبياء

والمرسلين فالهدى حقيقة واحدة تقدم بدوام الانسان
اليوم الينة باتباع اللاحق بالسابق وهو اى الاخذ عن
الله في حق ما نحن فيه على صيغة التكلم او الغيبة من صورة الاخذ
بيانه لما نحن اى لا نأخذ الحكم الا عن الله موافقين للرسول
في الحكم فقوله وهو مبتدأ ونحن خبره وموافقين صفة نحن
او خبر ثان هو مبتدأ اى ذلك الاخذ فيه اى في اخذه عن الله
وتقرير شرع رسول الله وخبر المبتدأ قوله بمنزلة ما قرره
النبي عم من شرع من تقدم من الرسل قوله بكونه يتعلق بقوله
قرره اى قرر الرسول شرع من تقدم من الرسل بايجاده لا
بالنقل عنهم فاتبعناه اى الرسول فيما قرره من شرع من تقدم
من حيث تقريره اى تقرير الرسول لا من حيث انه هو شرع
لغيره قبله اذ لا يكون من هذه الحيثية شرع محمد عم فنحن
مامورون باتباع شريعة محمد عم لا باتباع شريعة غيره
من الرسل وكذلك الخليفة يعني كما ان ما اخذه الرسول عن
الله عين ما اخذ الرسول منه كذلك اخذ عن الله عين ما اخذ
منه الرسول فنقول فيه اى في حق الاخذ عن الله بلسان الكشف
خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله ولهذا اى
ولاجل ان من عباد الله من يأخذ الخلافة عن الله مات
رسول الله وما نص بخلافة عنه الى احد ولا عينه لعلمه ان
في امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون ذلك الاخذ خليفة
عن الله مع الموافقة لرسول الله في الحكم المشروع والنصوص

الواردة في حق الاصحاب في الامامة لا في الخلافة وان كان الامر
قد وقع كذلك لكن امر الخلافة لا كامر الامامة كما عرفت فلما
علم ذلك عم لم يحجر الامر اى لم يمنع امر الخلافة عن احد فاذا
لم يمنع الرسول الخلافة فلله خلفاء في خلقه يأخذون من
معدن الرسول والرسل قوله ما اخذته الرسل مفعول يأخذون
المعدن هو ذات الحق واسمائه وصفاته ويعرفون عطف
على يأخذون فضل المتقدم في الرتبة هناك اى في الاخذ عن
الله فان الاخذ عن الله يتفاوت بحسب المشارب والمراتب
وكم بين اخذ الانبياء عن الله وبين الاولياء فيتفاوت
اخذ الانبياء بحسب درجاتهم قال الله تعالى تلك الرسل فضلنا
بعضهم على بعض وكذا الاولياء وانما فضل الرسل على الخلفاء
في المرتبة لان الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة اى
الخليفة الذي يأخذ عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع
للرسول ليس بقابل للزيادة التي لو كان هذا الخليفة الرسول
قبلها على صيغة الماضي فاذا كان الامر كذلك فلا يعطي الله
ذلك الخليفة من العلم والحكم فيما شرع له على البناء المجهول
الا ما شرع للرسول خاصة فهو اى الولي الاخذ عن الله
في الظاهر متبع له بقوله متبع غير مخالف بخلاف الرسل فانه
شريعة بعضهم يخالف شريعة من قبلهم في بعض الاحكام
المشروعة وان كانت شريعة كلهم متفقة في الهدى لقوله
تع فبهديهم اقتده فالهداية لا تقبل الزيادة والنقصان

بخلاف الاحكام الا ترى عيسى عم لما تحللت اليهود انه لا يزيد
على دين موسى عم مثل ما قدمناه في الخلافة اليوم من الرسول
امنوا به واقروه فلما زاد عيسى عم حكما او نسخ حكما كان
قد قرره موسى قبل كون عيسى عم رسولا يتعلق بقوله
فلما زاد لم يحتملوا اى اليهود ذلك الزايد او النسخ فانكروا
عيسى عم واعرضوا عن حكمه وانما لم يحتملوا لانه خالف
اى عيسى اعتقادهم فيه اى الحكم الزايد او الناسخ وجهلت اليهود
الامر على ما هو عليه اى جهلت اليهود ان الرسالة تقبل الزيادة
والنقصان فطلبت قتله فكان من قصته ما اخبرنا الله
تع في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى عم او الخليفة
رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم
على انه النقص اى نقص حكم قد تقرر زيادة حكم بلا شك
فانه نقص الحكم حكم زايد على ما قرره والخلافة اليوم
ليس لها هذا النصب اى قبول الزيادة والنقص وانما قبل
الخلافة اليوم الزيادة والنقصان في بعض الاحكام المشروعة
وهي المسايل الاجتهادية قال وانما تنقص او تزيد على الشرع
الذي قد تقرر بالاجتهاد لا تزيد ولا تنقص على الشرع الذي
شوفه اى خوطب به محمد عم والشرع الذي شوفه به محمد عم
هو المشروع المنصوص الذي لا يقبل الزيادة والنقصان لا
متناع دخول الاجتهاد فيه فلا يتغير بالزيادة او النقص
وقد يظهر من الخليفة اليوم ما يخالف حديثا ما في الحكم

فيتخيل

فيتخيل انه على البناء المجهول اى فيتخيل اهل الحجاب ان ذلك
الحكم منشاه الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام لم يثبت
عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي عم ولو ثبت ذلك
الخبر عنده عن النبي عم من جهة الكشف لحكم به اى بذلك
الخبر وان كان الطريق فيه اى في ثبوت الخبر العدل عن
العدل فما هو اى فليس العدل معصوم عن الوهم ولا من
النقل على المعنى فاحتمل فيه خلاف ما هو الامر عليه بخلاف
الكشف الالهي فانه يعطي الامر على ما هو عليه في نفسه فا
لكشف الالهي اقوى وارجح منه العدل في افادة اليقين
فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكما يقع من الخليفة اليوم
ما يخالف حديثا ما في الحكم كذلك يقع من عيسى عم فانه اذا
نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر لعدم ثبوت ذلك
الشرع الاجتهادي من جهة كشفه عم فالحكم شرعي اجتهادي
مقرر اذا وافق كشفه يثبته واذا لم يوافق يرفعه فيبنيه
على صيغة المعلوم او المجهول يرفع صورة الحق المشروع الذي
كان عليه النبي عم ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة
في النازلة الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد
الوجوه فذلك هو الحكم الالهي وما عداه اى ما عدا ذلك الوجه
وان قرره الحق اى ما عدا الوجه الذي لو نزل وحي لنزل به
فهو شرع تقرر لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها
فعلم منه ان الشارع قد يسر الحق المشروع في بعض احكام

فاختلف الناس فيه بحسب اجتهادهم وقدر اجتهاد كل منهم
لرفع الحرج عن هذه الامة فهذا عناية من الله في حقهم
فرفع الحرج سبب لحيوة الامة فاذا نزل عيسى عم نزل معه
الحرج فتمت مدة حيوتهم وقرب هلاكهم واما قوله عم
اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخير منهما هذا في الخلافة
الظاهرة التي لها السيف جواب اما محذوف يدل عليه قوله
فمن حكم الاصل تقديره واما قوله عم اذا بويع لخليفتين
فاقتلوا الاخير منهما فهو من حكم الاصل قوله وان من مبالغة
اتفقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه
لا قتل فيها لانه لا حكم للسيف لها اصلا وانما جاء القتل
في الخلافة الظاهرة في حق الاخير وان لم يكن لو كان الخليفة
التي جاء القتل في حقه هذا المقام وهو اخذ الحكم عن الله
وهو خليفة رسول الله كالاولى ان عدل اذ قول الرسول
في حقهما خليفتين يشمل كليهما على السواء فقوله فمن حكم الاصل
جواب انما اي انما قتل الاخير دون الاول مع ان كل واحد
منهما خليفة رسول الله ان عدلا وان لم يعدلا فهما خليفة
ظاهرا والغرض من القتل نظام العالم وذلك يحصل بقتل
الاول وما الحكمة في قتل الاخير فاجاب بقوله فمن حكم
الاصل الذي به اي بسبب ذلك الاصل تخيل وجود الهين
فالقتل يتوجه الى من كان سببا لتخيل وجود الهين وهو
الثاني دون الاول فالخليفة مظهر الحق فيتخيل بتعدده

تعدد الحق فوجب لرفع التخيل قتل الثاني الذي هو سببه
ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان اتفقا اي الالهة
فنحن نعلم قطعا انهما لو اختلفا تقدير النفذ حكم احدهما
فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس
باله ومن هنا اي ومن قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم فانه حكم الله وان
مبالغة خالف ذلك الحكم النافذ الحكم المقرر في الظاهر المسمى
شرعا اذ لا ينفذ حكم الا الله في نفس الامر وان كان ينفذ
في الظاهر من مظهر خاص لان الامر الواقع الامر نعم جميع الا
حوال والاقوال في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لا على حكم
الشرع المقرر وان كان تقريره ان مبالغة اي وان كان تقرير
الشرع المقرر من المشية ولذلك اي ولكون تقرر الشرع من
المشية نفذ تقريره خاصة عند عدم العمل به وان بالفتح
عطف على نفذ المشية ليست لها فيه اي في الشرع الذي نفذ
تقريره خاصة لا العمل به الا التقرير لا العمل بما جاء به فالمشية
اذا تعلقت تقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم
لا العمل به واذا تعلقت تقريره مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم
والعمل به فالتكاليف نفذ تقريرها واما العمل بها فقد ينفذ
لتعلق المشية به وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به فاذن لم يقع
الامر الا بحسب المشية فاذا كان الامر كذلك فالمشية سلطانها
اي قوتها وقدرتها عظيم ولهذا اي ولاجل عظمة سلطانه

المشيئة جعلها ابو طالب وهو من كبار الاولياء عرش الذات
اى يظهر حكم الله بها قوله لانها علة لقوله سلطانها عظيم
ويجوز ان يكون علة لقوله عرش الذات اى لان المشيئة لذاتها
تقتضى الحكم فلا يقع فى الوجود شئ ولا يرتفع عنه قوله خارجا
قيد بالوقوع والارتفاع عن المشيئة وعلل عدم خروج
شئ عن المشيئة وجودا او ارتفاعا بقوله فان الامر الالهى
اذا خولف هنا اى فى مقام الشرع بالمسمى اى بالذى
سمى معصية فليس ذلك الامر الالهى الذى خولف الا الامر
بالواسطة اى بواسطة الانبياء كالصلوة اذا لم يفعل
المكلف فانه خالف الامر الواسطى لا الامر التكوينى وهو
قوله تع اذا اردنا شيئا ان يقول له كن فيكون ولو اراد
الله من ذلك العبد فعل الصلوة لفعل فما خالف الله احد
قط فى جميع ما يفعله من حيث امر المشيئة فوقعت المخالفة
من حيث امر الواسطة اذا لم يتعلق المشيئة بذلك الامر فافهم
اشارة الى ان هذه المسئلة من دقائق العلم واعظم مسائله
ولما شرع كلامه ان للعبد تاثيرا فى الجملة فى وجود الفعل
نفى ذلك بقوله وعلى الحقيقة فامر المشيئة انما يتوجه على ايجاد
عين الفعل لا على من ظهر الفعل على يديه فيستحيل ان لا يكون
ذلك الفعل ولكن فى هذا المحل الخاص فكان ذلك المحل شرطا
لصدور الفعل فامر المشيئة يتعلق بالمشروط يتعلق اخر
غير تعلقه بالشرط لان المشيئة تتعلق بعين العبد والعبد

يفعل

يفعل الفعل بلا تعلق المشيئة بذلك الفعل او بلا اشتراك فى
الفعل مع المشيئة فالمشيئة تستقل فى وجود الفعل فى التاثير
كما يستقل فى وجود العبد فالعبد لا تاثير له فى فعله كما لا
تاثير له فى وجود نفسه وانما بنى هذا المعنى على الحقيقة
لان بناء الظاهر هو ان العبد يكسب فعله فالله يخلقه
فكان للعبد تاثير فى فعله بهذا الوجه ولا تاثير بذلك
الوجه ثم مراد الله بحسب الوقوع فى الخارج تابع لمشيته
وبحسب الوجود العلمى فالمشيئة تابعة له فلا جبر فانه كان
الجبر من العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان
المعلوم والمراد تابعا للعلم والمشيئة من كل الوجوه فوقتا
يسمى به مخالفة لامر الله ووقتا يسمى موافقة وطاعة
لامر الله ويتبعه لسان الحمد او الذم على حسب ما يكون ولما
كان الامر فى نفسه على ما قررناه من انه لا يقع شئ فى الوجود
ولا يرتفع خارجا عن المشيئة لذلك يتعلق بقوله كان مآل
الخلق فى الآخرة الى السعادة اى الى الرحمة على اختلاف انواعها
اى انواع السعادة لان مآل بعضهم الى رحمة خالصة من شوب
الالم وهم اهل الجنان وبعضهم الى الرحمة الممتزجة من العذاب
وهم المخلدون فى النار وقوله كان جواب لما فعبر الحق
عن هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شئ وانها سبقت
الغضب الالهى اى العذاب الالهى اعلم ان العذاب فى حق العباد
الهى والهاى والعذاب الالهى ينقطع باستيفاء حقوق الله

وصوق الناس فی النار عن عصاة المؤمنین ثم یخرجون
منها ویدخلون النعیم لان ذواتهم تقتضی ذلک وعلم الله
منهم فتعلقت مشیته علی حسب علمه ووقع الامر علی حسب
تعلق مشیته والعذاب الامکانی هو الذی یقتضیه ذات
الحکم فلا ینفک ذلک العذاب عن ذات الحکمة فی الاخرة
ابدا وهم المخلدون فی حقهم ابدا فانهم وان انقطع العذاب
الالمی فی حقهم باستیفاء الحقوق الشرعیة لکن لا ینقطع
عنهم العذاب الذی یقتضی ذواتهم ظهر لهم بانقطاع العذاب
الالمی عنهم فانه ذواتهم تقتضی ذلک وعلم الله منهم
ذلک وتعلقت مشیته علی ذلک فکانت المشیة تابعة لمقتضی
ذواتهم فلا تسبق الرحمة فی حقهم الا علی العذاب الالمی
لا العذاب الامکانی لتقدمه علی المشیة وانما یکون ذلک
ان لو کانت المشیة متقدمة من کل الوجوه علی ذوات
المعلومات ومقتضیاتها ولیس کذلک کما قال الشیخ الاکبر
مصنف هذا الکتاب فما شاء الا ما علم وما علم الا ما اعطته
المعلومات فسبقت الرحمة فی حقهم من جهة کونهم تابعة
للمشیة فی وجودهم ووجود مقتضیاتهم فمالهم الی
الرحمة من هذا الوجه واما من جهة ان المشیة تابعة با
حوالهم ومقتضیاتهم فمالهم الی الالم ابدا فان الله تعالی
اعطی کل ذی حق حقه فحقهم علی حسب اقتضاء ذواتهم
الراحة مع الالم وهذا هو النعیم فی عین الجحیم والنعیم الذی

فی

فی عین الجحیم لا یخلو ابدا عن نوع من العذاب وبه
حصل التوفیق بین اهل الشرع واهل التحقیق فلا یجوز
لون عن العذاب الممتزج ابدا ولو کان احد منهم امنوا با
لله ورسوله وعمل بمقتضاه ولا یعصی الله قطا فی مدة عمره
ولا یبقی علی ذمته حقوق الناس اصلا وقبض فی آخر جزء
من عمره علی الشرک للقضاء السابقة علیه نعوذ بالله
من ذلک فقد وصل فی النار بلا حساب ولا عذاب غایته
وهی الرحمة الممتزجة بالالم کما انه من اهل الجنة من یدخل
غایته بلا حساب ولا عذاب واما الذین لم یؤمنوا بالله ورسوله
فلهم عذاب الیم لاستیفاء الحقوق الشرعیة ثم الوصول
الی غایتهم وهی الرحمة الممتزجة بالالم ومن العذاب الذی
نشأ من شقاوتهم الذاتیة حبسهم فی بیت مظلم بلا اکل
وشرب علی الابد وهو اول العذاب الابد لهم واشد عذابهم
خلودهم فی نار شقاوتهم الذاتیة بعد انقطاع عذاب
نار شقاوتهم العارضیة وهی نتائج الشرایع وقوله فی
هذه المسئلة من کلام الشیخ هکذا فتوقفت ولم اسطر
الی ان جاء الاثبات علی فهمی من روح صاحب الکتاب ولقد
اورد الشیخ هذه المسئلة کثیرا ما استعظاما لشانها وا
هتماما علی فهمها فافهم فانه فهمها سعادة ینحل به جمیع
المشکلات الاعتقادیة الکلامیة الشرعیة والسابقة تتقدم
فاذا لحقه ای المتقدم او السابق بالسلوک اذ هو غایته لان الکل

سالك الى الغاية هذا اما على لحمة الذى صفتة حكم عليه المتاخر
اى العذاب مدة ايام دولتة حكم عليه المتقدم وهو الرحمة
والالهانه ذلك العبد عذابا محضا وهو خلاف ما وقع
عليه النص والكشف فانهما يعاهلها يبقيانه لا يفنيانه
فنالته الرحمة اذلم يكن غيرها سبوة من موانع ظهورها
والعذاب الذى اجتمع معها لا يعد غيرها وان لم يكن
عينها فهذا اى هذا المعنى الذى بيناه بقولنا والسابقة
متقدم الخ معنى سبقت رحمته غضبه وما سبقت الرحمة
على الغضب الا لتحكم الرحمة على من وصل اليها وانما وجب
الوصول اليها فانها فى الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية
فلا بد من الوصول اليها فلا بد من الوصول الى الرحمة ومفارقة
الغضب فكانت الرحمة مركز العالم كلها فيكون الحكم لها فى
كل واصل اليها بحسب ما تعطيه حال الواصل اليها الا ان بعضهم
يصل اليها فى عين الجحيم مع بقاء الالم وبعضهم يصل فى
دار النعيم بلا الم فمن كان ذا فهم اى ذا بصيرة وصاحب
كشف يشاهد ما قلنا من غير اخذ عن قولنا وان لم
يكن ذا فهم فيأخذه عنا اى فيدرك هذا المعنى عن قولنا
على ما هو الامر عليه بالعقل السليم وهم المؤمنون بجلال اهل
الله وفيه اشارة الى ان المجيبين من زمرة اولياء الله
فانه اى فالشان هذه المسئلة فى نفس الامر الا ما ذكرناه فاعتمد
عليه وكن بالحال فيه اى فيما ذكرنا لا تكن بالقال

كما

كما كنا بالحال فيه فمنه اى من الحق او من الرسول اذ ما
فى الكتاب كلام نزل اليه من الرسول فى الرؤيا وان كان فى
التحقيق من الله الينا ما تلونا اى الذى تلونا عليكم
ومنا نزل اليكم ما اى ليس وصناكم منا اى من عندانفسنا
واما تليين الحديد فقلوب قاسية اى اشارة الى القلوب
القاسية التى يلينها الزجر والوعيد تليين اى كتليين النار
الحديد فلا صعب فى القلوب القاسية التى كالحديد فانها يلينها
الوعظ كما يلين النار الحديد وانما الصعب قلوب اشد قساوة
من الحجارة فان الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا
يلينها والحجارة وان كانت لا يلينها النار لكنها تكسرها فى
القلوب القاسية من اشد قسوة من الحجارة بحيث لا
تلين بالزجر ولا تكسر وهو قوله وهى كالحجارة او اشد
قسوة وما الانه الحق له اى لداود عم الحديد الا لعمل
الدروع بضم الدال جمع الدرع الواقية اى الحافظة عن
ضرر سلاح العدو وتنبيها من الله ان لا يتقى على البناء
المجهول الشىء الا بنفسه فانه الدرع يتقى به السنان والسيف
والسكين والنصل فاتقيت انت الحديد اى من الحديد
بالحديد فجاء الاتقاء من الحديد بالحديد فى شرع داود عم
فجاء الشرع المحمدى باعوذ بك من حيث رحمانيتك منك
من حيث انتقامك فهذا المذكور روح تليين الحديد هو
المنتقم الرحيم فيستعاذ من الاسم المنتقم بالرحيم والله

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

الموفق لهذه الاستفادة وادراك روح الشريعة لا غير
فص حكمة نفسية بفتح الفاء في كلمة يونسية وانما كان
بين النفوس الناطقة وبين هذا النبي عم مناسبة في بعض
الاحكام وهي ابتلاؤه بالحوت وابتلاؤها بالتعلق بالجسم
الظلماني وغير ذلك من المناسبات الجامعة التي ذكرها داود
القيصري في شرحه لهذا الكتاب اورد حكمتها في كلمته اعلم ان هذه
النشأة الانسانية بكمالها قوله روحا وجسما ونفسا وقع تميز بكمالها
خلقها الله على صورته اي على صفته الكاملة من السمع والبصر
والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال كنت سمعه وبصره الخ
فاذا خلق الله هذه النشأة على صورته فلا يتولى احد حل
نظامها الا من خلقها اما بيده اي الاهل بيده من غير
واسطة في الخارج وليس سبب الحل الا ذلك اي باليد او
بامره اي بامر الحق كالقصاص وغيره من الاسباب الشرعية
فقوله وليس الا ذلك جملة معترضة بين قوله اما بيده
او بامره لحصر الحل في احدهما فقطعت احتمال السبب الاخر
غيرهما ومن تولاها اي ومن تولى حل نظام هذه
النشأة بغير امر الله اي بغير امر شرعي كالقتل بغير حق
فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها اي في النشأة الانسانية
وسعى في خراب من امره الله بعمارته وهو قوله تع ومن يتعد
حدود الله فقد ظلم نفسه واعلم ان الشفقة على عباد الله
احق بالرعاية من الغيرة في الله اي من القتل بامر الله واورد

دليلا على ذلك بقوله اراد داود عم بنيان بيت المقدس
فبناه مرارا فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى
اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يد من سفك الدماء فقال داود
يا رب الم يكن ذلك الدماء في سبيلك قال تع بلى ولكنهم اليسوا
عبادي فاشفق الحق على عباده الذين وجب عليهم القتل
بامره فكيف على عباده الذين لم يجب عليهم القتل فقال
داود يا رب اجعل بنيانه على يد من هو مني فاوحى الله اليه
ان ابنك سليمان يبنيه فالغرض من هذه الحكاية مراعاة
هذه النشأة الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها
الا ترى عدو الدين قد فرض في حقهم الجزية والصلح ابقاء
عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها اي للسلم وهو
مؤنث سماعي الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع
لولي الدم اخذ الدية او العفو فان ابى فح يقتل الا تراه
سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية
او عفى وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعي من عفا
ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا تراه عم يقول
في صاحب النسعة اي صاحب الحبل ان قتله كان مثله
حكاية مذكورة في كتب الاحاديث الا تراه تع يقول وجزاء
سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه
مشروعا فمن عفا واصلح فاجره على الله لانه اي لان المعفو عنه
على صورته اي على صورة الحق فمن عفا عنه اي عن القاتل

ولم يقتله فاجره اي اجر من عفا عنه على من وهو الحق هو راجع
الى المعفو عنه على صورته الضمير المجرور راجع الى من لانه
اي لان الحق احق به اي بالعفو من ذلك العبد المعفو اذ نشأه
اي العبد له اي لنفسه ليكون مظهرا لكمالاته واحكامه وما
ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده اي بوجود هذا العبد
او بوجود الانسان فمن راعاه اي الانسان فانما يراعي
الحق قال الرسول صم من اكرم عالما فقد اكرمني ومن اكرمني
فقد اكرم الله تع وما يذم الانسان لعينه اذ عينه مخلوق
على صورة الحق وانما يذم الفعل منه وفعله ليس عينه
وكلامنا في مذمته في عينه لا من حيث فعله ولا فعل الا لله
ومع هذا ذم منها اي من الافعال ما ذم وحمد ما حمد و
لسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله واما لسان
الذم على جهة الشرع فممدوح عند الله فالمذموم بلسان الذم
على جهة الغرض ليس بمذموم عند الله بل مذموم عند صاحب
الغرض لعدم موافقة ذلك الشيء غرضه فذمه ليس باخبار
عن الشيء على ما هو عليه فلا يكون ذمه لحكمة فلا مذموم
الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من
اعلمه الله فكان ذم الشرع اخبارا عن الشيء على ما هو عليه
فذلك الذم لا يخلو عن حكمة كما شرع القصاص للمصلحة قوله
ابقاء بيانه للمصلحة ومفعول الشرع لهذا النوع وارداعا للتعدي
حدود الله فيه اي في هذا النوع الانساني قال تع ولكم في القصاص

حيوة يا اولي الالباب قوله وهم مبتدا واهل لب الشيء خبره
الذي هو عين الصفة اهل اللب اي اولي الالباب اهل لب
الشيء الذين اطلعوا على اسرار النواميس اي الشرائع الالهية
واسرار الحكمة العقلية واذا علمت ان الله تع راعى هذه
النشاءة وسعى اقامتها فانت اولى واحق من الحق براعا
تها اذ لك خبر بذلك يتعلق بالظرف السعادة مبتدا اي
اذ حصل لك بسبب رعاية هذه النشاءة السعادة فالحق
اولى منك برعاية هذه النشاءة لانه انشأ لاجل ظهور احكامه
فانت اولى منه برعايتها اذ بها يحصل لك السعادة وهي اجر
من الله واذا لم يراع الحق لم يزد ولم ينقص في الوهيته وكمال
ذاته شيء وان لم تراع لم تحصل لك السعادة فقد انحطت
عنه درجة الكمال اذ كمال الانسان السعادة لا غير فانت
احق بالاولوية في رعايتها وبما ذكرنا اندفع توهم المخالفة
بينه قوله لانه احق به وبينه قوله فانت اولى براعاتها
وانما تحصل لك السعادة برعايتها فانه اي الشان ما دام
الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال وهي ظهور معرفة
الله تع منه الذي خلق له فاذا راعيته فقد اعنته لتحصيل
كماله فكانه اجر حصل لك على الله ومن سعى في هدمه فقد سعى
في منع وصوله لما خلق له فمن سعى في منع وصوله لما خلق له
فقد سعى في منع وصول نفسه لما خلقت لها القوله تع وجزاء
سيئة سيئة مثلها فالله تع يجازي عباده بمثل اعمالهم وما اتى

تجب ما قال رسول الله عم الا انبئكم اى اخبركم بما هو خير
لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا
رقابكم ذكر الله اى لا يقابل جزاء الغزاة فى سبيل الله جزاء ذكر الله
لانه فيه منع عن ذكر الله بسبب هدم بنيانه الرب فالا
نسان مادام حيا يرجى له ذكر الله وان كان عدو الله وذلك
اى وبيانه افضلية ذكر الله من الغزو وفى الشهادة فى سبيل الله
امر اى الشان لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله
الذكر المطلوب وهو الذى يشاهد الذاكر به ربه فانه تع جليس
من ذكره اى حاضر لمن ذكره والجليس شهود الذاكر ومتى لم
يشاهد الذاكر الحق الذى هو جليسه فليس بذاكر بالذكر المطلوب
بل هو ذاكر باللسان خاصة وهو من الغافلين عنوا هل الله
فذكره ليس بذكر الله على الحقيقة فان ذكر الله بالذكر المطلوب
سار فى جميع اجزاء العبد من قواه الروحانية والجسمانية
قوله لا من ذكره بلسانه خاصة عطف على قوله جليس من ذكره
بالذكر السارى فى جميع اجزائه لا جليس من ذكره بلسانه خاصة
فانه الحق لا يكون فى ذلك الوقت له فى وقت ذكر العبد
باللسان خاصة لا بقلبه وروحه الا جليس اللسان خاصة
فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان وليس ذلك من
تمام مراد الله بل المطلوب من ذكر الانسان رؤية الا
نسان ربه لا رؤية جزء من اجزائه فاذا اراده الانسان
فعقد راه كل جزء من اجزاء الانسان من حيث يراه الانسان

فالكمال

فالكمال ذكر الانسان لا ذكر اللسان قوله بما هو راء يجوز
ان يكون متعلقا بقوله لا يراه اى من حيث لا يراه الا
نسان بالذى هو اى الانسان به يراه وهو بصره المعروف
الموضع بل يراه الانسان بما يراه به اللسان لان للسان
بصر يخصه ويجوز ان يكون متعلقا بقوله فيراه اى
فيراه اللسان بالذى هو اى اللسان راء به ولا
يراه بما يرى به الانسان والمقصود من رؤية اللسان
الحق رؤيته بالانسان وهى رؤية الجزء بالكل كما ورد
فى الخبر الصحيح كنت سمعه وبصره وبى يسمع وبى يبصر
فكان هذا القول من قبيل التنازع فاعمل الاول وقدر
مفعول الاخر والضمير العايد الى الموصول محذوف وهو
به وظهر من هذا البيان ان ذكر الله افضل من ساير الا
عمال فافهم هذا السر اى سر الذكر فى ذكر الغافلين
فالذاكر وهو اللسان من الغافل حاضر لا غافل بلا شك
والمذكور جليسه فهو اى الذاكر وهو اللسان يشاهده
اى يشاهد جليسه وهو الحق والغافل وهو الانسان
من حيث غفلته لا من حيث جزءه الذاكر اذ من هذه
الحيثية ذاكر فى الجملة لا غافل لذلك قيده هذه الحيثية
ليس بذاكر فما هو اى فليس الحق جليس الغافل فان الا
نسان كثير بالاجزاء ما هو اى ليس الانسان احدى العين
لكون عينه مركبا من الاجزاء والحق احدى العين لكونه لا اجزاء له

كثير بالاسماء الالهية والاسماء الالهية ليست اجزاء لذات الحق
وهو منزه عن الاجزاء والتأليف فمعناه ان ذاته تع موصوفة
بالصفات الكثيرة فيتعدد وعنوا اعتبار العقل فانه من حيث
انه ضار يغاير عنه العقل من حيث انه نافع كما ان الانسان
كثير بالاجزاء ومايلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء اخر حتى يلزم
من ذكر الجزء ذكر الكل ليلزم الذكر المطلوب في كل ذاكر من
الانسان فاعتبر الى هذا البيان هل تظنك ذاكرا ام غافلا
واذكر الله لذكر المطلوب حتى كان الحق جليسك بخلاف
ساير الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جليسا
لعاملها والمقصود من تحقيق الذكر في هذا المقام تحريض
وترغيب للسالكين الطالبين لاسرار الذكر فالحق جليس
الجزء الذاكر منه اي من الانسان والاخر متصف بالغفلة
عن الذكر ولابد ان يكون في الانسان جزء قوله يذكر به
جاز على البناء المجهول والمعلوم وانما لابد للانسان جزء
ذاكر اذ لو لم يكن كذلك لعدم الانسان بكون الحق جليس
ذلك الجزء الذاكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه فيحفظ
باقي الاجزاء بالعناية الالهية بسبب الجزء الذاكر والانسان
ما دام ذاكرا للحق فهو حي محفوظ بالعناية الالهية فاذا
جاء اجله نسي ذكر الله فطرى عليه الموت ولما اتجه ان يقال
ان وجود الانسان خير محض في حقه من عدمه وما اعاد عند
الله فالحكمة في تولي الحق بهدمه بالموت اجاب عنه بقوله

وما

وما هو صوله يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى
موتا فليس باعدام مطلقا حتى يفوت الحكمة وانما هو
اي الموت تفريق لاجزاء الانسان فيأخذه اليه وليس المراد
بالموت الا ان يأخذه الحق اليه تع كما ان للقصاص وان كان
سبب الموت حكمة وهي ابقاء النوع الانساني كذلك الموت وان
كان سبب الهدم هذه النشأة حكمة وهي اخذ الحق عباده
به وقربه الى ذاته تع ونجاتهم عن عالم الجسمانية الظلمانية
وادخلهم في نور ذاته وصفاته تع فهذا خير في حق الانسان
من حيوته وابقائه في الدنيا واليه يرجع الامر كله وموت
الانسان سبب لرجوعه الى الله تع فما فعل الله الانسان الا
باحسن الامور في حقه فاذا اخذه اليه بقبض روحه سوى
له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل اليها
وهي دار البقاء فكان ذلك المركب باقيا لوجود الاعتدال
فيه والاعتدال فيه يوجب البقاء وينافي الفناء فلا يموت
بعد ذلك ابدا اي لا يفترق اجزاؤه الاخروية ولما اتجه
ان يقال هذا الكلام لا يصدق الا في حق اهل النعيم واما
اهل الجحيم فيفترق اجزاء ابدانهم الاخروية بالنصوص
كما قال تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فا
لنار تاكل لحومهم وعظامهم فتفرقت الاجزاء باكل النار ثم
سويت لهم مركب من الابدان الاخروية فلا بقاء لهم بهذا
المعنى اي بمعنى عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه بقوله

واما اهل النار فمآلهم الى النعيم يعني ان يتبدل جلودهم وافناء
اجزائهم بسبب اكل النار لحومهم قبل وصولهم الى نعيمهم الخاص
بهم وبعد وصولهم وان كانوا يعذبون بالنار ابدا ويتنعمون
بمشاهدة ربهم ابدا لكن لا يموتون ابدا اي لا يفترقون اجزاؤهم
بذلك التعذيب لحصول الاعتدال بالاحراق وتبديل الابدان
فكان حالهم في النار حال اهل النعيم في النعيم في عدم افتراق
اجزاء ابدانهم والنعيم باق وكذا اهله باق سواء كان في
دار النعيم او الجحيم اعلم ان هذه المسئلة مبنية على اصل عند
اهل الله وهو انهم قسموا اسماء الله تع بحسب الاحكام
منها ما لا ينقطع حكمه ابدا كالاسماء الحاكمة على الاخرة منها
اللطيف والقهار وهذان الاسمان قسم من الاسم الاخر
فلا ينقطع حكم القهار ابدا وهو وصول اثره الى اهل النار
وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لا ينقطع ابدا في دار السلام
فلا يخلو اهلها عن العذاب كما لا يخلو اهل دار السلام عن النعيم
فلا ينقطع حكم النار عن اهلها وهو الاحراق هذا هو الاصل
الثابت بالنص الالهي والكشف الالهي عند الشيخ صاحب الكتاب
وامثاله من اهل الله فاذا علمت هذا فاعلم ان معنى قوله
واما اهل النار فمآلهم اي اخر حالهم ان يرجع من العذاب
الى الخالص عين الراحة والنعيم الى العذب الذي فيه العذاب
لان العذب محرق في الاصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم
الرحمة التي سبقت في حقهم بعد استيفاء الحقوق فكان

العذاب لاستيفاء الحقوق ساقطا في حقهم وبعد ذلك ظهر العذاب
الذي اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل ذلك على
الابد لا لاستيفاء الحقوق فصار النار بردا وسلاما لارواحهم
من هذا الوجه وهو لما لابدانهم من حيث شقاوتهم الذاتية
فقد تساوى راحتهم عذابهم فيجتمع نوع من الراحة بنوع
من العذاب فيهم لاستحقاقهم الذاتية فلا ينقطع حكم الرحمة
بعد الوصول اليها ولا الحكم القهر عنهم ابدا ولكن هذا النعيم
حاصل لهم في النار وانما كان النعيم لهم في النار اذ لا
يبقى لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب وهي مدة استيفاء
الحقوق ان يكون بكل الصورة النارية مع بقاء صورته
اللونية بردا وسلاما على من فيها من حيث روحانيتهم من
جهة انها لا تأكل لحومهم وجلودهم ولا نضجت وتمزقت
جلودهم ولا يفنى ابدانهم كما احرقت ابدانهم بوجه آخر
فلا يطلع على افئدتهم بعد ذلك لعدم تبديل الجلود ونضجها
فلا يصل المها الى ارواحهم بخلاف العذاب الاول فانه
يأكل النار ابدانهم ويبقى افئدتهم ليصل المها الى ارواحهم
ثم وثم الى ما شاء الله ثم سوى مركبا معتدلا من جنس هذه الدار
لا يفنى بعذاب النار فلا مخالفة بين الطائفتين في دوام اصل
العذاب بل الاختلاف في نوعه ولا يضر في الاعتقادات الدينية
هذا المقدار من الاختلاف في مثل هذا المحل فانه محل تحيرت العقول
فيه فارواحهم في راحة لتجلي الحق لهم بالرحمة التي سبقت في حقهم

وايصاله لهم غذاء او رواحهم من الكشف جاله على حسب
مراتبهم فهم في راحة وغير راحة فالنار تكون بردا وغير
برد ولا يعجبك هذا الكلام فان الانسان اذا شرع في تحصيل
الكمالات بتكاليف الشاقة التي لا تلائم الطبع والنفس
فهو في تعب وعذاب من حيث النفس والبدن وتلذذ وراحة
من حيث الروح فان روحه متلذذ بنتائج هذه الاعمال
الشاقة لاجل تلذذه بتحمل الاعمال فكانت الراحة مع العذاب
في حق الكفار اتم من الراحة بدون العذاب اذ راحتهم بتجدد
عذابهم فكلما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما ان طالب
المعارف الالهية كلما ازداد تعبا ومشقة ازداد راحة
ولذة روحانية وهي تلذذاته بالمعارف وهذا اي
كون النار بردا وسلاما على من فيها نعيمهم وبهذا المقدار
القليل اليسير المقترب من النعيم ضيافة الله لهم فانهم وان
كانوا اشقياء لكنهم ليسوا عبادا لله فلا وجه لمنع ضيافة
الله عن عباده قال الرسول عم اكرموا الضيف ولو كان
كافرا والاكرام ايصال النعم وحسن المعاشرة معه والشرع
وضع على الحقيقة فدل ذلك الحديث على ان الاكرام على حسب
حالهم ومقامهم واقع عند الله فاكرم وانعم عليهم الا بكون
النار عليهم بردا وسلاما فقط لا غير مع ان زيادة النعم
بالغا ما بلغ حسنه عند الله تع كذلك لا يعد ولا يحصى نعم
لعباده الا الله على ان كونهم في جحيم بلا اكل وشرب ولباس

حرير

حرير وحور وغير ذلك من نعم الجنان عينه العذاب وان
كان النار بردا وسلاما واياك وظنة السوء لاولياء الله
في ظهور مثل هذا المعنى منهم فما ذكر احوال اهل النار مثل
بقصة ابرهيم عم فهمها لاهل الحجاب لان بعض احوالهم
في النار يشبه بعض احوال ابرهيم عم والا فليس حالهم كله
تشبه حال ابرهيم عم فقال فنعيم اهل النار بعد استيفاء
الحقوق التي كانت ثابتة على ذمتهم فالنعيم حاصل لهم
بعد استيفاء المنتقم حقوق الغير فعذبوا على الابد لاستحقاق
ذواتهم التي تقتضي الشقاوة ابدا فتمتنع اجابتهم الدعوة
في اي حال كانوا ويدعون الى السجود اي الى الاطاعة فلا يستطيعون
فعذبوا بنار الجلال على الابد فذواتهم باقية وكذا مقتضا
وُها وهو شقاوتهم الذاتية ومقتضى الشقاوة الذاتية
التعذيب على الابد بنوع من العذاب فذاته تع اقتضت
سبقة رحمته على غضبه فكانه حق الرحمة السبقة على
الغضب وحق الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد وكل
مقتضى ذاته تع ان يعطي كل ذي حق حقه فجمع الله تع بحسب
مقتضى حكمته الراحة والالام في وجودهم ومن اعتقد ان للشيء
الواحد وجوها مختلفة بالظهور والخفاء متضادة بعضها
بعضا وعرف ان التجليات الالهية متنوعة علم ما قلناه نعيم
منصوب بتقدير حرف الجر خليل الله حيث القي في النار فانه عم
تعذب ما حق على البناء المعلوم اي تعذب بنفسه من غير تعذيب

من الله بمس النار بردتها وتعذب بها اى بسبب الذى تعود
بالدال المهملة ماض معلوم من التعود اى يعتاد ابرهيم عم فى علمه
وتقرر من انها اى النار صورة نوعية تولم من جاور بها من الحيوان
وما علم ابرهيم دم مراد الله فيها وفيها فى حقه اى فى حق ابرهيم فبعد
وجود هذه الالام المذكورة فى وجود ابرهيم وجد ابرهيم دم
النار بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية التى توجب الاحراق
فعلم ابرهيم ان التأثيرات كلها لله لا للاشياء فزال عن ابرهيم
هذا الالم لزوال تعوده بعلم الالم فلا يخاف ابرهيم عن النار
بعد ذلك اى بعد وجدان النار بردا وسلاما فلا يتعذب
بشهود الصورة اللونية لعدم ذوقه الم النار واما اهل النار
فانهم لتعودهم بذوق الالم يخافون عن عود العذاب على
عادته الاولى لبقاء الصورة النارية فيتعذبون بشهود
الصورة ابدا فيرضون بذلك العذاب بالضرورة لعلمهم بعدم
النجاة عن النار ابدا فانهم يظنون قبل ذلك ان فى جهنم رحمة تصل
اليهم ويرجونها ولكن لا يدرون كيفيتها ووقتها فلما وصلت
اليهم بهذه الكيفية انقطع رجاؤهم فرضوا بمقامهم وما لهم وذلك
نعيمهم ولا يرتفع بذلك حكم النصوص على تخليدهم فى العذاب
بل تصدق النصوص على ذلك التقدير ايضا فلا وجه للنزاع
مع اهل الله فمن نازع فقد نازع بلا دليل وتمسك قوله فى حقه
تعالى بردا وسلاما وهى اى الصورة اللونية نار فى عيون الناس
ونور وراحة وسلام فى ابرهيم دم حتى لو كان مع ابرهيم احد

من

من الناس لجاز احراقه ولو فى جنبه مع ابراهيم مع كونه فى حق ابرهيم
بردا وسلاما فكان حال اهل النار حال ابرهيم عم فى انه تعذب
برؤيتها وبما تعود فى علمه قبل وجدان النار بردا وسلاما مع انه
لا يخلو فى تلك الحالة عن الراحة الروحانية فهو فى ذلك الوقت متلذذ
ومتألم حكى ان جبريل عم جاء لخلاصه حين القى فى النار فقال
ابرهيم عم يكفينى علم ربى بحالى فهذا القول لشدة علمه راحة
ومجئ جبريل عم يدل على تألمه وكذلك فى شخص واحد ويكون
اهل النار فى النار على الابد فالشئ الواحد يتنوع فى عيون
الناظرين فانه النار برد وسلام فى عين ابرهيم ونار محرق
فى عيون الناس هكذا اى كنار ابرهيم عم هو من الشان
التجلى الالهى عبارة عن الخبر فان التجلى الالهى وان كان واحدا
لكنه يتنوع بحسب قابلية الخلايق فيتكثر بذلك فاهل الحجاب
لعدم علمه بذلك يزعم ان الامر فى نفسه منحصر الى ما فى علمه فينكر
بعض التجليات الخفية عن ادراكهم فاذا علمت ان الشئ الواحد
يتنوع فان شئت قلت ان الله تجلى لقلوب عباده مثل هذا الامر
اى مثل تجلى نار ابرهيم لعيون الناظرين وهذا ظهور الحق فى
الخلق وان شئت قلت ان العالم فى النظر اليه وفيه قوله
فى النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات وقوله فيه اشارة الى
مرتبة الذات مثل الحق فى التجلى جزاء اى العالم يتنوع فى مرآة وجود
الحق كما يتنوع الحق فى مرآة العالم عند التجلى وهو ظهور الخلق فى الحق
فيتنوع امزاج الناظر لتنوع التجلى هذا فى التجلى العينى وقد مر بيانه

هو نسبة التسمية في الفص الشيثي ولكل هذا سائغ في الحقائق
ولما فرغ عن احوال الآخرة رجع الى ما في صدده وهو قوله
والانسان بالموت يرجع اليه تعالى فقال ولو ان الميت او المقتول
اى ميت كان شقيا او سعيدا او اى مقتول كان ظلما او حقا
اذا مات او قتل قوله لا يرجع الى الله خبر ان لم يقض الله بموت
احد ولا شرع قتله جواب لو ولو اقتضى بلا رجوع لو تم موت العبد
بلا حكمة مع ان وجوده راجح ومراعى عند الله وذلك محال على
الله فالكل سواء كان ميتا او مقتولا في قبضته فلا فقدان للعبد
في حقه اى في حق الحق فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بان عبده
لا يفوته فهو راجع اليه بالموت على ان في قوله واليه يرجع الامر كله
اى يقع فيه اى في الامر المتصرف وهو اى الحق المتصرف فلا يخلوا
العبد ان يكون متصرفا فيه الحق والعدم المحض لا يقبل التصرف
فلا يكون العبد بالموت عدما مطلقا محذوف اسم ان للعلم به اى
على ان في قوله واليه يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى فاخرج
عنه اى ما ظهر عن الحق شيء لم يكن ذلك الشيء عينه اى عين الحق
في بعض صفاته لا في كلها كما قال الشيخ الاكبر في مواضع وكل
وصف وصف الله به نفسه كن نتصف به الا الوجوب الذاتي فانه
لا مدخل للانسان فيه وكل وصف نتصف اتصف الحق به الا
الامكان الذاتي ولوازمه فان ذلك يستحيل على الله تم كلامه
بل هويته اى هوية الحق هو راجع الى الهوية باعتبار اضافتها الى
الحق لو لكن ذكر عينه ذلك الشيء من وجه وهو كونه مخلوقا على صفته

الحق

الحق لا غير فانه قال قدس سره من قبل فان الانسان كثيرا ما هو
احوى اليه والحق احوى اليه فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد
العينين وهو اى ما ذكرناه الذي يعطيه الكشف في قوله واليه
يرجع الامر كله اشارة الى ان اخذ هذا المعنى من هذا القول لا
يكون الا بالكشف لخفائه عن ادراك العقول فظهر منه ان للقرآن
والاحاديث معان لا يظهر دلالتها عليها الا بالكشف الالهي

فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية

فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية لما كان سريان سر الحيوة
في الماء اظهر وكان سر الشيء غيبه وكان طهارة جسم ايوب عم
عن الامراض بالماء سمى هذه الحكمة غيبية واضافها الى كلمة لذلك
ابتداء بقوله اعلم ان سر الحيوة سرى في الماء فهو اى الماء اصل
العناصر والاركان الباقية من غيره وهي النار والتراب والهواء
الحيوة صفة من صفات الله تعالى حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع
الموجودات لكنه يظهر في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها لا يظهر
الا في الخصوص وسرها هو الهوية الالهية الظاهرة بالصورة
الحيوتية فاول ما ظهرت به الهوية الالهية الحيوة لذلك تقدمت على
باقي الصفات تقدما ذاتيا واول ما ظهرت به الحيوة من الممكنات الماء
لذلك كان اول كل شيء واصله ولذلك اى ولاجل سريان سر الحيوة في الماء
جعل الله من الماء كل شيء حيا عند العامة كالحيوانات فانها خلقت من
نطفة الامهات والآباء وهي الماء وما ثمة اى وما في العالم عند الخواص
شيء الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمده ولكن لا تفقه
يجوز على البناء المجهول والمعلوم فمعناه على المجهول اى لا تفقه احد

تسبيحه بنحو الا بكشف الهي ولا يسبح بحمد الله الا حي فكل شيء
حي وكل شيء اصله الماء عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الحجاب فانه
يزعم ان بعض الاشياء حي وبعضها ليس بحي وان اصل بعضها من الماء
وبعضها ليس من الماء الا ترى العرش كيف كان على الماء لقوله تع وكان
عرشه على الماء لانه تكون منه فطفا اي ارتفع عليه فهو يحفظه
من تحته اي الماء يحفظ العرش من تحته فاذا كان الماء اصلا للعرش
كان اصلا لكل ما احاط به العرش فكل شيء اصله الماء قال بعض الافا
ضل المراد بالماء الذي هو اصل كل شيء النفس الرحماني الذي كان
عرشه عليه ويراد بالعرش الملك فهذا وجه صحيح قد بينه الشيخ
في مواضع لكن لا يناسب هذا المقام فان اول الكلام مخصوص بالعناصر
وهو قوله سري في الماء فهو اصل العناصر وقوله فكل شيء حي وكل شيء
اصله الماء نتيجة القياس وما ينتج القياس الصحيح الا عين الدعوى
وهي كل شيء من العناصر اصله الماء المتعارف فالمراد بالعرش العرش
المتعارف عند اهل الشرع واما قوله رضي الله عنه في الحكمة العيسوية
وما فوق السموات كالعرش والكرسي وملائكتهما طبيعيون لا عنصريون
فهو ما ثبت عند اهل الحقيقة والعرش عند اهل الشرع سابع
السبعة التي خلقت من دخان الماء الذي هو اصل العناصر و
يدل على ما قلناه قوله الا ترى العرش فانه انما اورده بعد اثبات
المطلوب تسهيلا لفهم اهل الحجاب بما هو معلوم ومسلم عندهم
فانهم قائلون بان العرش المعروف عندهم كان على الماء المتعارف
وانه محيط بالاشياء وما هذا الا قول منهم بان اصل كل شيء الماء

ولكن

ولكن لا يشعرون فيشعرهم بذكر بهذا الكلام ليزول حجابهم فيطلعون
حقيقة الامر في داريتهم او لان المراد بايراد هذا الكلام ليزول
حجابهم فيطلعون حقيقة الامر في داريتهم او لان المراد بايراد هذا
الكلام في اول الفص بيان خواص الماء الذي هو يزيل به مرض ايوب ع م
وهو الماء المتعارف والماء الذي هو النفس الرحماني خارج عن
المقصود لاختصاص ازالة الم ايوب ع م بالماء فازال الماء مرض ايوب ع م
الا لحكمة مختصة به وهي سراية الحيوة في الماء المتعارف بالذات
وفي غيره بواسطة الماء فان قيل كيف يصح قوله فهو اصل العناصر
والاركان فقد ورد في الحديث النبوي ان الله خلق درة بيضاء
فنظر اليها بنظر الجلال والهيبة فذابت حياء فصار نصفها ماء ونصفها
نارا فحصل منها دخان فخلق السموات من دخانها والارض من زبدها
ومقتضى هذا الحديث ان الماء ليس باصل للنار قلنا المراد بالنار
النار المتعارف وهو النار التي تستخرج من الحديد والحجر بضرب
احدهما على الاخر فالارض من زبد الماء والحجر والحديد من جنس الارض
فالماء اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابية وان تضمنت
الحرارة النارية والبرودة المائية لكن المائية غالبة في هذا المزاج
الذاتي حتى لو عين له الاسم لاستحق باسم الماء دون غيره فعلى هذا
التقدير كان الماء اصلا للنار لكن هذا المعنى غير مناسب
بالمقام كما قلنا في النفس الرحماني وانما قلنا المائية غالبة في
هذه الطبيعة لامتناع الاعتدال الحقيقي الذي يوجب البقاء وذا
لا يكون الا في الموجود الاحدي فالاعتدال لا يكون الا فيه

كما ان الانسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه
هذا اشارة الى من ادعا الربوبية فهو سبحانه مع هذا اى مع
تكبر عبده عليه لا يتكبر عليه ولا يهلكه مع انه قادر بذلك
يحفظه من تحته بلطفه وكرمه بالنظر الى علو هذا العبد من
حيث انه مخلوق على صورته الجاهل بنفسه ولو عرف نفسه
لعرف ربه ولو عرف ربه ما تكبر وما علا وهو اى المذكور معنى
قوله لو دليتم بحبل لهبط على الله فاشار الى ان نسبة
التحت كما ان نسبة الفوق اليه وفى بعض النسخ كما نسبة
الفوق اليه فان زايدة للتاكيد اى كنسبة الفوق اليه فى قوله
يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده فله الفوق
اى فثبت ان له الفوقية بهذه الاية باضافة الفوق الى
الانسان والتحت بهذا الحديث فلا يظهر ان له الفوق
والتحت الا بالانسان لاستواء نسبة الفوق والتحت
اليه لكونه محيطا بالاشياء من جميع الجهات ولهذا اى
ولاجل استواء نسبة الفوق والتحت اليه ما ظهرت الجهات
الست اى الى الحق بشئ الا بالانسان فهو على صورة الرحمن
فان جهات الست وجميع الصفات المتقابلة سره ولا
يظهر سره اليه الا بمن هو على صورته كما تحققته فى
اول الفص الادمى فظهر ان الفوق والتحت لله لا للانسان
وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلى وكلام
بعض الافاضل فى توجيه هذا الكلام مما لا ينبغى لهذا المقام

ولا

ولا نطعم الا الله وقد قال الله فى حق طائفة اى فى حق قوم
عيسى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل اى لو عملوا بما فيهما
من الاحكام ثم نكر وعمم مفعول الاقامة فقال واقاموا
ما انزل اليهم من الاحكام من ربهم فدخل فى قوله وما انزل
اليهم من ربهم كل حكم منزل من ربهم على لسان رسول الله ولم
يوجد ذلك الحكم نسخا او اثباتا فى التورية والانجيل والا
لكان من التورية والانجيل كساير الاحكام الموجودة فيهما
ويدل قوله او ملهم من ربهم على قلوبهم مما لا يعلم بالتورية
والانجيل والا لكانه ذكر الحكم داخلا فيهما والمقصود تعميم
الحكم بما لا يدخل فيهما لاكلوا من المعارف الالهية وهى
الارزاق الروحانية من جهة فوقهم المعنوى كما اكلوا
الرزق الصورى من فوقهم الصورى بسبب المطر
فعلى اى حال وهو المطعم من الفوقية التى نسبت اليه ولا
كلوا الرزق المعنوى من تحت ارجلهم بالسلوك والرياضات
والمجاهدات كما اكلوا الرزق الصورى من انواع الفواكه
من الارض التى تحت ارجلهم وهو المطعم من التحتية التى
نسبها الى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه بقوله لو دليتم
بحبل لهبط على الله ولما فرغ من بيان حفظ وجود الحق
عباده من فوقهم وتحتهم رجع الى اثبات حفظ الماء وجود
العرش من تحته فقال ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ
وجوده فانه بالحيوة يحفظ وجود الحى الا ترى الحى اذا مات

الموت العرفى بتحلل اجزاء نظامه وتقدم قواه عن ذلك النظم
الخاص وكل شىء حى وكل حى يحفظ وجوده بالجوع ومن الماء
كل شىء حى فاذا لم يكن الوشى على الماء لم يحفظ وجوده من
تحته فلم يكن حيا بل يتحلل اجزاؤه عن النظام الخاص وتولت
اخرى فاقتضى حفظ الانسان بالنص الآلى بالحق وحفظ
الوشى بالماء مع انه هو حافظ ايضا تعظيما لشان الانسان
فعظمه الله حق تعظيم فلو علم الانسان قدره عند الله
لم يخالف الله قط ولما فرغ عن بيانه خواص الماء وما يتوقف
عليه من معرفة حال ايوب عم شرع فى بيانه حال ايوب عم
قال قال الله تعالى لايوب اركض اى اضرب برجلك الارض
فلما ركض خرج منها الماء فقال هذا مغتسل بارد اى ماء
بارد يزيل باغتساله مرضك من بدنك وانما كان الماء باردا
لما كانه عليه من افراط حرارة الالم فسكنه الله ببرد الماء
من التسكين الضير يرجع الى الافراط فسكنه الله افراطها
الزايد المهلك فبقى الحرارة النافعة للانسان والاشارة فيه
وهى ان الله امر نبيه بضرب الرجل على الارض ليخرج منها الماء
لازالة الم البدن فهو امر لنا بالسلوك والمجاهدة ليخرج
الماء الحيوة وهو العلم بالله من ارض وجودنا لازالة امراض
ارواحنا وهى الحجبات المبعدة عن الحق وفى هذه الاية
سر لطيف وهو ان السالكين سلوك النبوى بالمجاهدات
والرياضات اذا اجتمعوا فى منزل وذكروا الله كثيرا باعلى

صوت

صوت وضربوا ارجلهم على الارض مع الحركة اى حركة كانت
وكانت نيتهم بذلك لازالة الالم الروحانى جاز منهم ذلك اذ
ضرب الرجل الصورى على الارض الصورية مع الذكر الصورى
بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذ ما من حكم شرعى الا وله حقيقة
يوصل عامله الى حقيقته ولهذا اى ولكونه الازالة افراط
الحرارة لا الحرارة مطلقا كان الطب النقص من الزايد
والزيادة فى الناقص والمقصود من نقص الزايد وازدياد
الناقص طلب الاعتدال ولا سبيل اليه الا انه يقاربه فكان
المزاج المنحرف قريبا من الاعتدال بالتساوى وانما قلنا
ولا سبيل اليه اعنى الاعتدال من اجل ان الحقايق والشهود
يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام ولا يكون التكوين
الا عن ميل يسمى ذلك الميل فى الطبيعة انحرافا كالانسان
وغيره من الحيوانات او تعفينا كما فى الماكولات والمشروبات
كالفاكهة واللبن او عصير او غيرها اذا تغيرت ازمنتهم
وفى حق الحق يسمى ذلك الميل ارادة وهو راجع الى الارادة
باعتبار الميل الى المراد الخاص دون غيره والاعتدال يوذن
بالسواء فى الجميع وهذا التسوية ليس بواقع لاعطاء الحقايق
والشهود خلافه فلهذا اى فلاجل عدم وقوع التسوية فى الجميع
او فلاجل هذا المذكور منعنا الطب من حكم الاعتدال بقولنا
ولا سبيل اليه الا انه يقاربه وقد ورد فى العلم الالهى النبوى
اتصاف الحق بالرضاء وبالغضب وبالصفات المتقابلة والرضاء

مزيل للغضب عن المغضوب عليه والغضب مزيل للرضاء عن المرضي
عنه والاعتدال ان يتساوى الرضاء والغضب وهذا ليس
بواقع لما مر آنفا فاذا ثبت ان حقيقة الرضاء ازالة الغضب
عن المغضوب عليه وحقيقة الغضب ازالة الرضاء عن المرضي عنه
فاغضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف
الحق بامر الحكمة في حقه اي في حق المغضوب عليه وهو اي الاتصاف
بامر الحكمة في حق المغضوب عليه وهي الرضاء والغضب
ميل من الاتصاف بالرضاء الى الاتصاف بالغضب فكان الغاضب
قبل اتصافه بالغضب متصفا بالرضاء في حقه اذ الغضب
ازالة وجود الرضاء ومارضي الحق عمن رضي عنه وهو اي الحق
غاضب عليه فقد اتصف بامر الحكمة في حقه وهو اي الا
تصاف بامر الحكمة في حق المرضي عنه وهو الرضاء ميل من
الاتصاف بالغضب الى الاتصاف بالرضاء والمقصود ان
الله لا يخلو من الاتصاف في حق عباده بامر هو من الحكمة
المقابلة فلا بد اتصافه باحدهما في حق شخص ان يسبق اتصافه
بالاخر في حق ذلك الشخص لعدم الاعتدال فانقطع التسلسل
بقوله سبقت رحمتي على غضبي الا ترى ايوب عم كيف اتصف
الحق بامر الحكمة في حقه فاتصف الحق بالغضب عند المرضي
اذ الغضب عين الالم فازال ذلك الالم بالماء فاتصف في حقه
بالرضاء اذ زوال الالم عين الرضاء فقد اتصف الحق في حق
الانبياء عم بامر الحكمة فانهم يتألمون بآية الورود وان لم

تمسهم النار فقد اتصف الحق في حقهم بالرضاء بادخالهم الجنة
فزال عنهم ذلك الالم فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار
ما غضب الله عليهم الا وهو عنهم راض فكان حكم الرضاء ثابتا
في حقهم فلا يدوم غضب الله عليهم في النار فلهم حكم الرضاء
من الله الذي سبق على الغضب وانما يدوم عذابهم اذا لم
يتصف الحق في حقهم بامر الحكمة بان يتساوى الرضاء والغضب
وهو ليس بواقع فالواقع اتصاف الحق بامر الحكمة في حقهم فالواقع
في حقهم حكم الرضاء من الله بازالة الغضب وهذا معنى قوله وانما قلنا
هذا المذكور من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله
عليهم دائما ابدا في زعمه فاذا كان غضب الله عليهم دائما ابدا
في زعمه فما لهم حكم الرضاء من الله في زعمه فاذا قلت هذا من اجل
ذلك فقد قلنا فصح المقصود وهو ان لهم حكم الرضاء من الله
فلا يصح قول من زعم انه ما لهم حكم الرضاء من الله فلما
الامر كما قلناه لا كما قاله فكان هذا القول منه ردا لمن زعم
ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما فان كان
كما قلنا مآل اهل النار الى ازالة الآلام وان سكنوا النار
فذلك رضاء فزال الغضب لزوال الآلام اذ عين الالم
عين الغضب ان فهمت تصريح منه بان الوجوه المذكورة في
اثبات حكم الرضاء والرحمة يدل على جواز وقوع ذلك الحكم
لهم فلا يقطع ان يكون العذاب دائما لهم فيؤدي ادلته الى
التوقف بين جواز دوام وقوع العذاب وبين جواز ازالة

فمذهب الموفق في مثل هذه المسئلة لما بيّناه من قبل وسنبيّنه
ان شاء الله في مسئلة فرعون فقد اعاد الشيخ رضي الله عنه
المسئلة في هذا الكتاب كثيرا في مواضع لتضمنه في كل اعادة
فائدة جديدة للطالبين لذلك شرحت في كل مرة وان كان
البيان كافيا في موضع فلما بين غضب الله وهو ايصال
الالم الى عباده اراد ان يبين غضب الناس فقال فمن غضب
من الناس على غيره فقد تأذى بذلك الغضب فلا يسعى
في انتقام المغضوب عليه بايلام الا ليجد الغاضب الراحة
بذلك الايلام فاذا وجد الراحة بايلام المغضوب عليه
فينتقل الالم الذي كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا
افردته اي اذا نظرته من حيث غنائه عن العالم يتعالى
علوا كبيرا عن هذه الصفة على هذا الحد فاذا كان الحق
هوية العالم اي اذا نظرته من حيث اسمائه وصفاته
[illegible] مرآة للعالم فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه ومنع
انه متعال منزه عن الانفعال والتأثر بالاحكام كظهور
احكام الرائي في المرءاة فان صورة المتألم في المرآة لا
تتألم بما يتألم به المتألم الرائي او نقول اذا كان الحق
هوية العالم ففي حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به
يظهر جميع احكام في الهوية المختصة به وهو الحق الخلق وهو العبد
فالمتألم هو الحق المخلوق لا الحق الخالق فلا يستريح الحق الخالق [illegible]
المخلوق ولا يتألم بتألمه فهوية العالم هو الحق المخلوق لا الحق

الخالق فالانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية من الحياة
والقدرة والارادة وغير ذلك يقال له حق ومن حيث امكانه
وتحققه بالصفات الكونية عبد وخلق فانه من حيث تحققه
بالصفات اللائقة بشأنه حق ومن حيث وجوبه الذاتي
خالق وموجد فقد جرى اصطلاحهم على ذلك وهو اي
ظهور الاحكام كلها في الحق معنى قوله واليه يرجع الامر كله في
الظهور فيه كما ان الصورة في المرآة ترجع في الظهور الى
صاحبها حقيقة وكشفا اي يعلم هذا المعنى من هذا القول
بالحقيقة والكشف فكل شيء يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجوه
ولا يرجع هو الى شيء اصلا وهو المرجع والمآب فاذا كان
الامر في نفسه على ما قلناه فانت عبد ضعيف فاعبده بما امرك
وتوكل عليه حجابا اي حياء من ربك وسترا اي وكن مستور
الحال بين الناس بحفظ اداب الشريعة والطريقة فليس في
عالم الامكان وهو عالم الاول والآخر والظاهر والباطن ابدع
من هذا العالم وهو العالم الظاهر الجامع بجميع ما في العوالم
لانه على صورة الرحمن يتعلق بقوله اوجده الله اي وانما
كان هذا العالم ابدع من غيره من العوالم لان الله اوجده
على صورة الرحمن قوله اي ظهر وجوده تم بظهور العالم تفسير
لقوله على صورة الرحمن اوجده الله اي وانما كان ابدع
لانه ظهر وجود الحق بظهور العالم لا ببطونه وفيه دليل على
ان علم الشريعة لظهور وجود الحق بظهوره ظهورا تاما [illegible] ابدع

من العلم المسمى بالباطنة فكان ابو ع العلوم كلها لما ظهر حقيقة
الانسان وهي الروح الانساني بوجود الصورة الطبيعية وهي
هذا الهيكل المحسوس قوله فنحن يجوز ان يكون عبارة عن الا
نسان خاصة اي فاذا كان الامر كذلك فنحن مع ارواحنا و
ابداننا صورته الظاهرة اي الصورة الفائضة لارواحنا منه
وهويته تعم روح هذه الصورة المدبرة لها لظهور وجود الحق
بوجودنا لكوننا على صورة الرحمن كما ظهر الحق بوجود هذا
العالم لكونه على صورة الرحمن فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة
الاجتماعية كان على صورة الرحمن اي يظهر الحق فيه مع جميع صفاته
واسمائه وافعاله وليس كذلك اجزاؤه الا الانسان فانه وان كان
جزءا منه لكنه لكونه جامعا لما فيه كان على صورة الرحمن ويجوز
ان يكون كناية عن العالم فنحن اي العالم من حيث صورته الجمعية
فما كان التدبير اي تدبير الحق العالم كله الا فيه اي في الحق
كما لم يكن التدبير الا منه فكان الحق مدبرا فيه ومدبرا منه اي
يقع التدبير منه وفيه بالاعتبارين هذا لسان الوحدة فهو
الاول بالمعنى اي يظهر اوليته بسبب المعنى والاخر بالصورة اي
يظهر اخريته بسبب ظهور الصورة وهو الظاهر بتغيير الاحكام و
الاحوال اذ لا بد من متغير فظهر الحق بسبب تغير الاحوال والباطن بالتدبير
اي بتدبير ظاهره وهو بكل شيء عليم فاذا كان بكل شيء عليم فهو على كل
شيء عليم شهيد وانما قال اسم فاعله فهو على كل شيء شهيد ليعلم ان
علمه بكل شيء عن شهود لا عن فكر ويجوز ليعلم ان يكون بنيا للفاعل

من

من الاعلام اي ليعلم الحق خلقه او من العلم اي ليعلم الخلق وان يكون
بنيا للمفعول وكذلك علم الاذواق عن شهود لا عن فكر وهو
اي علم الاذواق العلم الصحيح لانه حاصل بتجلي الحق لعباده بعلم
فلا يقع في هذا العلم خطأ وما عداه من العلم فحدس وتخمين
وليس بعلم اصلا ثم رجع الى بيان حكمة مسئلة ايوب عم فقال
ثم كان لايوب ذلك الماء اي الماء الذي سرى الحيوة فيه فكان
ذلك الماء ماء الحيوة شرابا لازالة الم العطش وهو نار الاشتياق
الذي هو حاصل له من النصب اي الضر بفتح النون والصاد وضمتهما
وضمة وسكون والعذاب الذي مسهم مسه به اي بذلك العذاب
الشيطان اي البعد عن الحقائق ان يدركها على ما هي عليها فلما
اغتسل ايوب عم زال حرارة بدنه التي كانت من مس الشيطان
بفتح فاذا شرب زال حرارة العطش من روحه عم التي حصلت
من مس الشيطان اي البعد عن ادراك الحقائق وهو الحجاب
الذي يقع على عين القلب فيمنعه عن الادراك فاشار عم في
كلامه الى الم الروحاني فاذا شرب ادرك الحقائق وانما فسر الشيطان
بالبعد عن ادراك الحقائق مع ان الشيطان بعيد عن ادراك
الحقائق ليس ببعد لكون البعد من صفة الشيطان فكان
المعنى اي مسني شيطنة الشيطان فتركت الاضافة الى الشيطان
مبالغة فيكون ايوب عم بادراكه في محل القرب وكل مشهود
قريب من العين ولو كان ذلك المشهود بعيدا بالمسافة من البصر
فان البصر بسبب خروج الشعاع منه متصل به اي بالمشهود من حيث

شهوده ولولا ذلك الاتصال لم يشهده اى لم يشهد الشاهد
المشهود او يتصل المشهود بالبصر بحسب انطباعه به كيف قلت
هو اى المشهود قريب بينه البصر والبصر ولهذا اى ولاجل كون
المشهود قريبا بينه البصر والبصر كنى اى اتى ايوب عم كلامه
فى المس بالكناية فاضافه الى الشيطان بقوله انى مسنى الشيطان
وهو البعيد مع قرب المس فقال البعيد منى وهو الشيطان قريب
منى لحكمة فى وهذه الحكمة هو الحجاب الذى يمنعه عن قلبه
فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة
الحجاب عنه خوفا من تصرف الشيطان فيه فقد علمت ان القرب
والبعد امران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما فى العين
مع ثبوت احكامهما فى البعيد والقريب فكان البعيد من الشئ
لمعنى قريبا منه لمعنى آخر كما ذكر فى المشهود فانه قريب من الشاهد
من حيث شهوده بعيد من حيث المسافة واعلم ان سر الله فى
ايوب الذى جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاليا اى لا يعلم
معنى ذلك الكتاب الا اهل الحال او منسوبا الى حال ايوب عم
تقرؤه هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه من الاعلام على البناء
الفاعل او من العلم على البناء المفعول او على صيغة الغيبة وكذا
قوله فيلحق بصاحبه اى فتصل هذه الامة فى الدرجة بمقام
صاحب ذلك الكتاب وهو ايوب عم فى الرضاء بالقضايا
والصبر بالبلايا فمن صبر منا على الاعمال الشاقة فى طريق
الحق فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب عم وانما جعله الله هكذا

تشريفا لها اى لهذه الامة واى تشريف وتكريم اعظم من هذا الذى
ابتلى نبيه عم ظننا فاثنى الله عليه اى فاذا كان الصبر اجمل الوصف
الجميل واكرم عند الله اثنى الله اعنى على ايوب عم بالصبر مع دعائه فى
رفع الضر عنه فعلمنا من معاملة الحق مع ايوب عم ان العبد اذا
دعا الله فى كشف الضر عنه اى عن نفس العبد لا يقدح فى صبره
والا لما اثنى الله على ايوب عم وانه والحال ان ايوب عم صابر
وانه نعم العبد ولو كان دعاؤه عن كشف الضر عنه يقدح فى صبره
لما جعله متصفا بهذه الصفة الحسنة كما اشار اليه فى حقه انه اواب
اى رجاع الى الله فى كشف الضر لا الى الاسباب فلا ينافى صبره
اذ الرجوع الى الله فى كل امر من الصفة الحسنة فلا ينافى الصبر بل انما
ينافيه الرجوع الى الاسباب فى رفع الضر والحق يفعل ما دعاه العبد
عنه ذلك اى عند دعائه بالسبب وانما اعطى الحق ما طلبه العبد منه بالسبب
مع ان الله قادر ان يفعله بدون سبب لان العبد وان كان رجاعا
الى الله لكنه يستند اليه اى السبب ولما اتجه ان يقال لم لا يجوز
رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع الى الاسباب رجوع الى
الله بحسب الحقيقة على ان الاشياء لا يكون الا بالاسباب فلا يذم
العبد فى رجوعه الى ما يزيل ضرره فلا ينافى ذلك الرجوع الصابرية
اجاب ذلك بقوله اذ الاسباب المزيلة لامر ما من الامور المضارة
كثيرة والعبد لا يعلم يقينا ان الحق باى سبب كشف ضره والسبب
وامر العبد فرجوع العبد الى الله الحكيم العليم المزيل بالسبب ذلك الالم
اولى اى اوجب من الرجوع الى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك

الرجوع على الله فيه فيقول العبد ان الله لم يستجب لى دعائى وهو
ما دعاه اى والحال ان العبد لم يدع فافترى على الله وعلى نفسه
وهو لا يشعر بذلك واساء الادب وانما صح اى ميل العبد فى
وقت دعائه الى سبب خاص لم تقتضيه اى السبب الزمان ولا
الوقت فعل ايوب عم بحكمة الله اذ كان نبيا لما علم ايوب عم
ان الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى مطلقا عند الطائفة
الذين لم يروا الامر على ما كان عليه وليس كذلك اى ما ذهب
الطائفة بحد للصبر عندنا اى عند الانبياء والاولياء
والكاملين وانما كان حده عندنا حبس النفس عن الشكوى
لغير الله لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم فى ان الشاكى
يقدح بالشكوى فى الرضاء بالقضاء كما يقدح فى الصبر بالبلاء
وليس كذلك فان الرضاء بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله
ولا الى غيره وانما يقدح الشكوى فى الرضاء بالمقضى ونحن ما
خوطبنا بالرضاء بالمقضى والضر هو المقضى ما هو عين القضاء
اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله فظهر ان الصبر
اخص مطلقا من الرضاء وعلم ايوب عم ان فى حبس النفس
عن الشكوى الى الله فى رفع الضر مقاومة القهر الالهى وهو اى
مقاومة القهر الالهى ذكر الضمير باعتبار حبس النفس جهل بالشخص
اذا ابتلاه الله بما تألم منه نفسه فلا يدعو الله فى ازالة ذلك
الامر المولم بل ينبغى له عند المحقق ان يتضرع ويسأل الى الله فى
ازالة ذلك الالم عنه اى عن نفسه فان ذلك ازالة عن جناب الله

عند

عند العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه بانه
يؤذى على المبنى للمفعول فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله
فان الرسول عم وجه خاص من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد
اذى الله فالله تع منزه عن التألم لكنه لما كان الاذى غاية
كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده واى اذى
اعظم من ان يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه او عند غفلتك
عن مقام الهى لا تعلمه اى لا تعلم انت ان ابتلاءك اعظم اذى
للحق فانه يتأذى بما تأذى به اى لا يرضى الحق ان يتأذى
عباده فكانت غفلتك سببا لابتلائك باشتغالك بغير الله والغفلة
فى الحقيقة اعراض عن الحق ليرجع اليه بالشكوى فيرفعه اى فيرفع
الله ذلك الابتلاء عنك فالبلاء عناية ورحمة من الله على
عباده المحبين والاشارة فى هذه المسئلة يقول الله لعباده
المحبين السالكين فى طريق الحق بالرياضات والمجاهدات
اذا ابتلاهم الله عند غفلتهم يا عبادى ان رضيتم ببلائى
فقد رضيت بغفلتكم عنى وان شكيتم الى من ضرى فقد شكيت
اليكم من غفلتكم فهذا الكراهة غفلة العبد عن الله فيصح
الافتقار الذى هو حقيقتك اى لازم لحقيقتك وبه تميز
العبد عن ربه كانه هو عين حقيقة العبد لذلك قال هو حقيقتك
فيرتفع الاذى عن الحق بسؤالك اياه فى رفعه عنك اذ انت
صورته الظاهرة اى انت مظهر من مظاهره فاذا رفع الاذى
عنك فقد ارتفع عن الحق الذى هو حقيقتك وتنعكس عن الحق

الواجب الوجود الخالق والحق من هذه الحيثية لا يوصف بانه
يؤذى فقد عرفت ان الانسان من حيث تحققه بالصفات
الالهية يوصف بانه حق وفي الحقيقة كان معناه فيرتفع الاذى
عن جهة حقيته بسؤالك اياه في دفعه عن جهة خلقيته والله
تع منزه عن الاذى اذا الموذية عن اهله لما جاع بعض العا
رفين فبكى فقال له في ذلك البكاء من لا ذوق في هذا الفن
اى في العلوم الالهية معاتبا له فقال العارف المتسلي مجيبا له
انما جوعنى لابكى يقول العارف انما ابتلانى بالضر لاسئله
في دفعه عنى وذلك السؤال لا يقدح كونى صابرا فعلمنا من
قول هذا العارف ان الصبر انما هو حبس النفس عن
الشكوى لغير الله واعنى بالغير وجها خاصا من وجوه الله
متعينا بتعينات متعددة وهو الوجه المفصل والمتميز
وقد عين الحق وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه
الهوية فدعوه اى فيدعوا العبد المبتلى من الحق من ذلك الوجه
في رفع الضر لا يدعوه من الوجوه الاخر المسماة اسبابا وليست
اى والحال ان الوجوه الاخر والاسباب ليست الا هو
اى الا عينه ذلك الوجه الخاص المدعو في رفع الضر من حيث تفصيل
الامر في نفسه فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر
عنه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة فاذا
سأل غير العارف زيدا في رفع الضر عنه فهو سائل عن الحق الحيه
بوكل الوجه الخاص من وجوه الله فسؤاله انما يكون هوية الحق كله

سؤاله

سؤاله يحجب عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة
بخلاف العارف وان كان سؤاله عما سأله غير العارف لكن
لا يحجبه سؤاله من ان يكون جميع الاسباب عينه فسؤال العارف
فيه سؤال وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة
التي تجمع جميع الوجوه وهو الاسم الله ولا يكون كل غير العارف
لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله وهذا
اى ماذكرناه لا يلزم طريقة اى لا يلازم ولا يداوم السؤال
الذي على هذه الطريقة الا الادباء من عباد الله الامناء
على اسرار الله فان لله امناء لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم
بعضا وقد نصحناك فاعمل واياك سبحانه فاسأل منه من عبا
د الله الامناء **فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية** اعلم ان
وجه اختصاص كل حكمة في كلمة مخصوصة هو التفاوت في
الظهور والتخصيص لا غير فلما كان اثر جلال الله تع غالبا
على يحيى عم وكان النص واردا في حقه على ذلك اختصت هذه
الحكمة بكلمة يحيى عم ولما كانت للجلال المطلق اولية في الصفات
اى الجمال المطلق اذ الجلال الخفاء وهو لى الذات والجمال الظهور
وهو بعد الخفاء لا بعدية زمانية والى هذا المعنى اشار بقوله
كنت كنزا مخفيا وكانت ليحيى عم اولية في الاسماء صح لحكمة
يحيى عم الجلالية والاولية لكن صرح بالجلالية بقوله حكمة جلالية
وبقوله هذه اى الحكمة الجلالية حكمة الاولية في الاسماء فان الله
سماه اى هذا الشخص يحيى فسره بقوله اى يحيى به ذكر زكريا

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

اعلاما للاعتبار الصفة في هذا الاسم في يحيى ولم يجعل له من قبل سميا
اى لم يسم احد بهذا الاسم احدا قبل يحيى فجمع الله بينه حصول
الصفة التى حاصلة في من غبر اى مضى لمن تركه ولذا يحيى
به ذكره وبينه اسمه بوكن اى يحيى فسماه اى الولد يحيى فكان
اسمه يحيى كعينه كالعلم الذوقى الذى يحيى به القلوب الموتاء بالجهل
وانما قلنا لمن تركه ولذا يحيى به ذكر ابنيه فان ادم يحيى ذكره
بشيث عم ونوحا يحيى ذكره بسام وكذلك الانبياء عم ولكن ما
جمع الله لاحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبينه الصفة الالزكريا
عناية منه وانما كان هذا الجمع عناية من الله في حق ذكريا
ولم يفعل ذلك في غيره من الانبياء اذ اى لانه قال هب لى
من لدنك وليا يرثنى فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت
اسية ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله
بان قضى حاجته وسماه اى ذلك الولد بصفته فاختص يحيى
بهذا الجمع لكونه من الله به لا بيه ذكريا حتى يكون اسمه تذكارا
لما طلب منه نبيه ذكريا عم اى يكون اسم يحيى دليلا على ما طلبه ذكريا
من الله لانه عم ذكر الله في عقبه كما بقى ذكر الله سبحانه اذ الولد
سر ابيه فقال يرثنى ويرث من ال يعقوب وليس ثمه اى في مقام
طلب ذكريا موروث في حق هؤلاء وهم ال يعقوب الا مقام
ذكر الله والدعوة اليه فلما طلب من الله بقاء ذكر الله ابقى الله
ذكره باسم ولده يحيى ثم انه تع بشره اى بشر ذكريا بما قدمه من
سلامه عليه اى على يحيى يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا

فجاء

فجاء بصفة الحيوة وهى اسمه اى اسم يحيى وفيه دلالة على ان الاسم
قد يطلق على الصفة واعلم الله ذكريا بسلامه عليه وكلامه صدق
فهو مقطوع به وان كان قول الروح والسلام على يوم ولدت ويوم
اموت ويوم ابعث حيا الحمل في الاتحاد اى هذا القول اكمل في
الدلالة على اتحاد عيسى عم مع الحق فاذا كان قول الحق صدقا مقطوعا
فهذا اى قول الحق في حق يحيى اكمل في الاتحاد اى اكمل في الدلالة على
اتحاد الحق مع يحيى والكمل في الاعتقاد في عدم الاحتمال على خلافه اذ
شهادة الحق على سلامة العبد اقوى من شهادة العبد عم في الجهة على سلامة
نفسه وارفع للتاويلات بخلاف قول عيسى عم فانه يأول بان لسان
عيسى عم لسان الحق وبه نطق وشهد على سلامة نفسه فشهادة
على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به لانه
كلام الحق اذ هو شاهد حق على براءة امه وبهذا التاويل يحصل
الى درجة الاكملية في الاعتقاد فاحتاج قول الروح في رفع الاشتراك
الى التاويل والمقصود ما نقص سلامة عيسى عم مثل تنصيص سلامة
يحيى وسلامة عيسى بالنسبة الى سلامة يحيى كخلافة ادم بالنسبة
الى خلافة داود عم في التنصيص كما مر بيانه في موضعه فقوله لان
كان قول الروح الظاهر انه متصل الى ما قبله من قوله فهو مقطوع به
اى قول الحق في سلامة يحيى مقطوع به وان كان قول الروح في سلامة
نفسه اكمل في الاتحاد لكنه لا يصل الى درجة في القطع فان قول الحق
زايد بزيادته على قول الروح وهما قوله والكمل في الاعتقاد وارفع
للتاويلات وقال بعضهم ان في هذا الكلام تقديما وتأخيرا

تقديره فهذا الحمل في الاتحاد والاعتقاد وارفع للمنا وبلات
وان كان قول الروح الحمل في الاتحاد وهو عدول عن الظاهر
بلا ضرورة نكتة وانما اول قول الحق في سلامة يحيى الحمل في الاعتقاد
مع قول الروح في سلامة نفسه فان الذي انخرقت فيه العادة
في حق عيسى عم انما هو النطق وهو تكلمه في المهد قبل تمكنه
من التكلم عقلا وتحمل من التكميل في ذكر الوقت الذي انطقه
الله فيه ولا يلزم التمكن من النطق اي للمقادر الى النطق
على اي حالة كان التمكن اي سواء اتى للمعجزة والشهادة على الحق
او لا الصدق فاعلم الجزم فيما به نطق اي في الكلام الذي تكلم به
بخلاف المشهود كيحيى عم حيث شاهد الحق له بسلامه عليه فاذا
كان الامر كذلك فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه اي من وجه
انه شاهد ارفع للالتباس الواقع في العناية الالهية به اي
بيحيى والعناية هي سلام الحق عليه اذ الشاهد لرفع الالتباس
الواقع في وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلام عليه علم علما
يقينا ان العناية الالهية قد سبقت عليه بخلاف سلام عيسى عم
على نفسه فانه وان كان ارفع للالتباس الواقع في العناية الالهية
في حق امه لانه هو الشاهد به في براءة امه لا يدخل الاحتمال
من هذا الوجه اصلا لكنه ليس كذلك في حق نفسه لدخول الاحتمال
الوهمي في حق نفسه فكلامه كلام عيسى عم في حق امه ارفع للالتباس
وفي حق نفسه رافع الالتباس لكن كلام فسلام الحق على يحيى ارفع
للالتباس من سلام عيسى عم وان كانت قرائن الاحوال

قول على قربه اي على قرب عيسى عم من الله في ذلك الوقت وقول
على صدقه فيما به نطق اذ نطق في معرض الدلالة على براءة امه
في المهد فهو اهو الشاهد به فلا يساوي كلامه كلام الحق في
رفع الالتباس بوجود هذه القرائن لانه لما كان هذا الكلام منه
باشارة امه لم يخلص عن دخول الاحتمال وهو عدم الالتفات
الى ما نطق به مع ثبوت براءة امه به والشاهد الاخر على براءة
امه هز مريم الجذع اي النخلة اليابس فسقط رطبا جنيا من
غير فحل ولا تذكير لها وولدت مريم عيسى عم من غير فحل ولا
ذكر ولا اجماع عرفي معتاد فكان حال الشاهد حال المشهود له
لو قال نبي اني ومعجزتي ان ينطق هذا الحائط فنطق الحائط
وقال في نطقه تكذيبه ما انت رسول لصحت الاية وثبت بها
انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال
في كلام عيسى عم باشارة امه اليه وهو في المهد كان سلام الله
على يحيى ارفع للالتباس من هذا الوجه اي من وجه دخول الاحتمال
في كلام عيسى عم وعدم دخوله في كلام الحق فلو لم يكن هذا الكلام
منه باشارة امه ولم يكن في معرض الدلالة على براءة امه لم يدخل
هذا الاحتمال فموضع اي فمحل الدلالة انه عبد الله في قوله اني
عبد الله اتاني الكتب من اجل ما قيل فيه انه ابن الله وفرغت
اي تمت الدلالة بمجرد النطق وهو قوله اني عبد الله اذ باقراره
يثبت عبوديته وينتفي ما قيل في حقه انه ابن الله وانه عبد الله
عند الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة وبقي ما زاد في حكم

الاحال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل عند نزوله صورة
اى صورة عيسى عم في جميع ما اخبر به في المهد فتحقق ما اشرنا
اليه من اسرار الكلام عيسى فص حكمة مالكية في كلمة
ذكرياوية ولما كان الظهر مالكية الحق في وجود ذكريا عم
اذ اخبره بالبشرة لان الملك الشديد حتى قتر بنصفين وصبر
ولم يدع الله رفع ذلك فكان كيوم الدين كما اضاف الحق
مالكيته الى يوم الدين لظهور كمال مالكيته فيه في قوله مالك
يوم الدين فكان الله مالك ذكريا كما كان مالك يوم الدين فذكريا
بمنزلة يوم الدين في تحققه باحوال من ظهور الرحمة والنقمة فانه
سبحانه يرحم بعضا ويعذب بعضا في ذلك اليوم فكما يظهر مالكيته
بظهور الرحمة والعذاب في ذلك اليوم لذلك اضاف اليه كذلك يظهر
بظهورهما في هذا اليوم في وجود ذكريا لذلك اضاف هذه الحكمة
الى كلمة وبين الرحمة والغضب في كلمته ليعلم ان الالام الموجودة
في وجوده رحمة به من الله لا اعراض عنه فقال اعلم ان رحمة الله
تع وسعت كل شيء وجودا وحكما وان وجود الغضب من رحمة الله
بالغضب فرحمة الله قد ظهرت بصورة نفسها فقد سترت
بصورة الالم لحكمة يعلمها فسبقت رحمته غضبه اى سبقت
نسبة الرحمة اليه من نسبة الغضب اليه فان اول ما نسب اليه تع
وجود الاعيان وهو عين الرحمة فسبقت نسبة الرحمة اليه على
كل ما نسب اليه تع من الموجودات ولما ادعى ان رحمة الله وسعت
كل شيء اراد ان يثبته فقال ولما كان لكل عين وجود خاص يطلبه

فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

اى تطلب تلك العين ذلك الوجود الخاص بها من الله لذلك اى
لاجل طلبها وجودها من الله عمت رحمته كل عين قوله لذلك يتعلق
بعمت وعمت جواب لما وانما عمت رحمته كل عين من اجل ذلك الطلب
فانه اى كل عين او الله برحمته اى برحمة الله التي رحمه بها اى رحم
الحق كل عين بتلك الرحمة قبل العين او الله رغبته اى طلب كل عين
من الله في وجود عينه الخارجي فاوجدها في الخارج بعد حصول
قبول الطلب من الله او بعد قبول الحق طلبه قوله برحمته يتعلق بقوله
قبل بكسر الباء ويجوز ان يكون قبل جواب لما والجملة اعتراضية اى
لما طلب قبل طلبه فاوجدها او معناه فانه اى فان الله يحقق
برحمته التي رحم اى اوجد بها كل عين في علمه الازلي قبل طلب كل
عين وجوده الخارجي فالرحمة صفة ازلية للحق وذات الحق
سابقة على كل عين وكذا لوازمه من صفاته قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى فكل عين مع لوازمه
رحمة من رحمة الرحمن بل الاسماء الالهية كلها ونفس الرحمة رحمة
من الاسم الرحمن فعموم الرحمة من اجل المعلومات وما ذكر الشيخ
في اثبات تنبيهات فقبل ح بسكون الباء او معناه فانه اى
فان كل عين موجود بالوجود العلمي برحمة الله التي اوجد الله بها
كل عين ويجوز ان يكون جواب لما فاوجدها وقول الغاز لطول
الكلام المعترض بينهما اى لما كان لكل عين وجودا طلبه من الله
اوجدها الله اى اعطى الله لها ما طلبها من الوجود فعلى اى حال
والمقصود ان الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والطلب

وقوله تع كلا ذلك من رحمة الله واليه اشار بقوله فلذلك اى
فلاجل كون الامر على ما حققناه من عموم رحمته تع قلنا ان رحمة الله
وسعت كل شئ وجودا بالنسبة الى الاعيان الخارجية وحكما
بالنسبة الى الاعيان الثابتة فى العلم اذ لا حكم عليها ظاهرا بالوجود
فكانت الاعيان الخارجية من رحمة الله وجودا والاعيان
الثابتة من رحمة الله حكما او معناه لا حكم الا بها لحما لا وجود الا
بها لما سيبين عن قريب بقوله فلها الحكم والحكم ليس بموجود
فى الخارج والاسماء الالهية من الاشياء فتدخل تحت الرحمة
وهى ترجع الى عين واحدة وهى عين الرحمانية فاول ما وسعت
رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة فى الخارج للرحمة علة
غائية للايجاد بالرحمة اى بسبب الرحمة وهى الحقيقة المحمدية
التى هى عين الرحمة او وجدها الله بالرحمة رحمة للعالمين فهى
~~الحقيقة المحمدية~~ التى لو يوجد العالم من وجوده قال تع وما ا
رسلناك الا رحمة للعالمين وقال تع خلقتك من نورى وخلقت
الاشياء من نورك فالرحمة شئ فاول شئ وسعته الرحمة نفسها
اى نفس الرحمة ثم الشيئية المشار اليها بقوله شيئية تلك العين المو
جدة والمراد بالمشار اليها وصف جئ به لبيان معنى الشيئية
فالرحمة من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شيئيتها
حقيقة محمدية مظهر لاسم الرحمن شيئية الشئ ما به يتعين الشئ
ويمتاز عن غيره وهى من لوازم الوجود ثم شيئية كل موجود
يوجد الى ما لا يتناهى دنيا واخرة عرضا وجوهرا وتركيبا وبسيطا وقوله

جوهرا على لسان الظاهر اذ العالم كله عرض عند اهل الحقيقة ولا
يعتبر فيها اى فى الرحمة حصول غرض ولا ملائمة طبع بل الملايم وغير
الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا فى الفتوحات المكية
ان الاثر لا يكون الا للمعدوم فى الخارج مع كونه موجودا فى الباطن
لا للموجود الخارجى وان كان الاثر للموجود فبحكم المعدوم فالرحمة
وان كانت لا عين لها فى الخارج لكن لها اثر فى كل ماله وجود فى الخارج
وهو اى كون الاثر للمعدوم لا للموجود علم غريب ومسئلة نادرة
اشارة الى ان هذه المسئلة لا تظهر بتمامها للامة وان علمها غيره
من اهل الحقيقة قوله ولا يعلم تحقيقها الا اصحاب الاوهام فذلك
العلم حاصل بالذوق عندهم اشارة الى ان اصحاب الاوهام نادرة
الوقوع وانها غريب بين الناس لعدم المجانسة والمماثلة بينهم
فقوله فذلك بالذوق عندهم اى اصحاب الاوهام يذوقون ان
الامور الموهومة تؤثر فى وجودهم فمن لا وهم له لا ذوق له ان
ان الاثر للمعدوم لا للموجود اذ الامور الموهومة المتوهمة لا توجد
الا بالوهم واما من لا يؤثر الوهم فيه اى من لا يتوهم امورا
معدومة ولا يتأثر بادراكها فهو بعيد عن علم هذه المسئلة
فاذا كان الامر كذلك فرحمة الله فى الاكوان سارية وجودا وفى
الذوات وفى الاعيان جارية حكما وفى اختصاص الجريان بالذوات
والاعيان التى لا عين لها فى الخارج اشارة الى غاية لطافتها فكانها
تجرى كالماء الجارى فانها انوار لطيفة لا تحجب ما وراءها مكانة
الرحمة بسواء المثلى حذره وجاء الخبر موقعا باللام لنكتة والجملة

جزاء لقوله اذ علت من الشهود وقوله عن الافكار مفعول للشرط
المقدر عالية خبر لمبتدا محذوف والجملة جزاء للشرط المقدر وباب
التقدير واسع في الابيات فمعناه مرتبة الرحمة الفضل اذا علت
من الشهود واذا علت عن الافكار فهي عالية فوسعت الرحمة العلم
كلها ذوقيا او فكريا كما وسعت الامور كلها موجودها ومعدومها
وكلام بعض الافاضل في هذا المقام لا يناسب المقصود اذ المقصود
بايراد البيتين تكرير محصل المذكور ونتيجته لذلك اورده بالفاء
السببية فيهما فقسم الاشياء الى الموجود والمعدوم وعبر عنهما
بالاكوان والذوات وادرج شمول الرحمة على كلها في البيت الاول
وقسم العلم الى الشهودي والفكري وادرج وسعة الرحمة العلم فيهما
في البيت الثاني فوسعت الرحمة كل شيء وجودا وحكما وعلما وهو
المطلوب فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد وما ثمة اي وما في العالم
الا من ذكرته الرحمة فما في العالم الا من سعد والمراد بالسعادة
ههنا النجاة عن ظلمة العدم لا السعادة المعتبرة في الشرع التي
به يحصل النجاة عن النار وذكر الرحمة الاشياء عين ايجادها
اياها فكل موجود مرحوم فكل مرحوم سعيد ولا تحجب على البناء
المفعول يا ولي عن ادراك ما قلناه من ان الرحمة وسعت كل شيء
بما تراه من اصحاب البلاء وما اي وبما تؤمن انت به من آلام
الآخرة التي لا تفتر عمن قامت به الآلام فاعلم اولا ان الرحمة انما هي
في الايجاد عامة فالرحمة بالآلام كما ان بالرحمة اوجد الرحمة المطلقة
ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة

وهو

وهو اثر الرحمة الامتنانية ولا تنظر الرحمة في الايجاد الى غرض ولا الى
عدم ولا الى ملائم بالطبع ولا الى غير ملائم فانها ناظرة في عين
كل موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته وفي الكلام تقديم
وتأخير تقديره بل تنظره في عين ثبوته فانها ناظرة في عين كل موجود
قبل وجوده فقبل بسكون الباء لا على صيغة الماضي ولهذا اي
ولكون الرحمة ناظرة في عين ثبوت كل موجود رأيت الحق المخلوق
في الاعتقادات عينا ثابتة في العيون الثابتة فرحمه بنفسها
اي رحمة الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة بالايجاد اي بايجاد
نفسها فاوجدت الرحمة نفسها بالرحمة ثم اوجدت الحق المخلوق
بنفسها ولذلك اي ولاجل ان الرحمة رحمت الحق المخلوق بنفسها
بالايجاد قلنا اي نقول عبر بالماضي لتحقق وقوع معناه او
لسبق هذا القول منه رضي في قوله فاول ما وسعت الرحمة نفسها
ثم الشيئية المشار اليها ان الحق المخلوق في الاعتقادات اول شيء
مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بايجاد المرحومين ولها اثر
آخر بالسؤال وهو اثر الرحمة الرحيمية فيسأل المحجوبون الحق
ان يرحمهم بان يغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة في اعتقادهم
يتعلق بالحق اي يسأل الحق الذي هو في اعتقادهم ان يرحمهم
واهل الكشف يسألون رحمة الله ان تقوم بهم ومعنى قيام الرحمة
بهم اتصافهم بالرحمة فيسألونها باسم الله اي يسألون الرحمة
عن الحضرة الجامعة الالهية فكم بين السؤالين فيقولون
اي اهل الكشف في السؤال يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام الرحمة بهم

لان مرادهم بالسؤال هو لا غير كما اذا سأل اهل الجنة في السؤال
يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام اثر الرحمة بهم وهو الاستراحة
في عيشة راضية وهو يعطي كل ذي حق حقه ولما كان اعتقاد المحجوبين
مطابقا لما وصف الله ذاته وصفاته وعرف به نفسه في الشرع المطهر
اجاب الله سؤالهم واعمالهم ويغفر لهم من ذنوبهم ويدخلهم
الجنة اذ لا وسعة لهؤلاء بهذا المقام في السؤال والاعمال فاذا
كان لها الاثر بالذات والاثر بالسؤال فلها الحكم في كل راحم ومر
حوم لا لغيرها لان الحكم انما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل فهو
اى هذا المعنى القائم بالمحل الراحم على الحقيقة لا المحل فالراحم هو
الرحمة لا من اتصف بها فلا يرحم عباده المعتنى بهم وهم اهل
الكشف والوجود الا بالرحمة فقامت بهم فاذا قامت بهم الرحمة
وجدوا حكمها في انفسهم ذوقا فان الرحمة تحكم عليهم ان يرحموا
من طلب منهم الرحمة فعلوا ذوقا كيف يرحم الله عباده
فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من سأل الرحمة من عباده
فاذا وجدوا حكم الرحمة فيه ذكرية الرحمة اى قامت الرحمة به
فقد رحم لكونها اى الرحمة حاكمة عليه ان يرحم على غيره من سأل
الرحمة منه فاسم الفاعل فيه ذكرية الرحمة هو الرحيم والراحم
فكان رحيمية الرحيم او الراحم من حكم الرحمة القائمة هي به
والحكم لا يتصف بالخلق لانه امر توجبه المعاني لذواتها
لمن اتصف بها من الذوات فالرحمة معنى من المعاني لا انها
لا عين لها في الخارج توجب الحكم لذواتها الذي لا عين له في

الخارج لذلك قال وسعت رحمتي كل شيء وجودا او حكما ولم
يكتف بقوله وجودا او الامور التي توجبها المعاني احوال فالحكم
حال من الاحوال فالاحوال لا موجودة ولا معدومة اى لا عين
لها اى للاحوال في الوجود لانها نسب ولا معدومة في الحكم لان
الذي قام به العلم يسمى عالما وهو اى كونه عالما الحال فعالم ذات
موصوفة بالعلم فما هو اى فليس كون العالم ذاتا موصوفة بالعلم
عين الذات اى عين ذات العالم ولا عين العلم وما ثمة اى وليس
في ذات موصوفة بالعلم الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه
اى كونه العالم عالما حال لهذه الذات باتصافها اى بسبب اتصاف
الذات بهذا المعنى وهو العلم فحدثت نسبة العلم اليه اى الى العالم
بسبب اتصافه بالعلم فهو المسمى عالما وهو الحال ثم يرجع الى اصل
المسئلة التي هو بصددها والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم
وهي الموجبة للحكم في الراحم فهي الراحمة على الحقيقة لا الراحم
بل الراحم انما يرحم الا بسبب قيامها به والذي وهو الحق اوجدها
في المرحوم ما اوجدها ليرحمه بها اى ليحصل الحق ذلك الشخص مرحوما
وانما اوجدها ليرحم بها من قامت الرحمة به ومن ما عمل ليرحم اى
بل انما اوجدها ليحصل ذلك المرحوم راحما لغيره فصار مرحوما للحق
راحما لغيره وهو اى الحق سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل
لايجاد الرحمة فيه وهو اى والحال ان الحق الراحم ولا يكون الراحم
راحما الا بقيام الرحمة به فثبت انه اى الحق عين الرحمة ومن لم
يذق والذائق اهل الكشف فانهم اجترؤا ان يقول ان الصفات

عين ذاته تع هذا الامر اى امر الرحمة ولا كانت له فيه قدم ومن
كان له قدم فى هذا الامر اى علم فى الجملة وهم الحكماء والمعتزلة فانهم
اضطروا الى ان يقولوا ان ذاته عين صفاته ما اضطروا الى ان يقولوا انه اى
الحق عين الرحمة او عين الصفة فقال الذى لم يقل هكذا اما هو اى
ليس الحق عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هى هو
لانه لا يقدر على نفيها ولا يقدر ان يجعلها عينه لعدم ذوقه
الامر على ما هو عليه وهم الاشاعرة فعدل الى هذه العبارة
وهى عبارة حسنة وغيرها اى وغير هذه العبارة احق
بالامر منها اى احق بالدلالة على الامر على ما هو عليه فى نفسه من
هذه العبارة وارفع للاشكال وهو كون الحق محلا للحوادث
اذا لم يكن غيرا فانه وان رفع الاشكال هذه العبارة الحسنة
لكنه ارفع بغيرها وهو اى ذلك الغير القول بنفى اعيان الصفات
وجودا فى الخارج قائما بذات الموصوف وانما هى نسب واضافات
بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة فصفات الحق
موجود زائد على ذاته فى العقل فان لها حقائق معقولة ممتازة
واما فى الخارج فلا اعيان لها فلا وجود فكان وجودها فى
الخارج عين ذاته تع والحق الحكماء والمعتزلة فى هذه المسئلة
باهل الحق وان كانت الرحمة فى مرتبة الرحمانية الاجمالية وهى
مرتبة اسم الله واسم الرحمن جامعة لانواعها فانها بالنسبة الى
كل اسم الهى مختلفة فلهذا الاختلاف يسأل على البناء المجهول
او على البناء المعلوم اى يسأل العبد سبحانه وكذلك ان يرحم جاز

فيه الوجهان قوله بكل اسم الهى يجوز ان يتعلق بيرحم وان
يتعلق بيسأل لا فاعيهما اعمل قدر مفعول الاخر فهو من باب
التنازع فرحمه الله اى فرحم الله ذلك السائل والكناية
وهى ضمير المتكلم فى ورحمتى وسعت كل شىء والخطاب فى ربنا
وسعت كل شىء هى الحق وسعت كل شىء اذ ذاته تع عين
الرحمة فوسعت الرحمة وسعة ذات الحق ثم اى بعد جامعيتها
ووسعتها كل شىء لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء
الالهية فاذا تعددت بتعدد الاسماء فما تعم بالنسبة الى ذلك
الاسم الخاص الالهى الذى يسأل الله السائل بذلك الاسم
الخاص الالهى الحاصل فى قول السائل يا رب ارحم وغير ذلك
من الاسماء سواء كانت من الاسم الجامع كالاسم الله و
الاسم الرحمن حتى المنتقم له اى للسائل ان يقول يا منتقم
ارحمنى اى ارفع عنى العذاب فاذا قلت يا الله او يا رحمن
او غير ذلك ارحمنى يريد الاتصاف بالكمالات اللائقة بك فلا
تعم الرحمة فى قول السائل يا رب ارحم بالنسبة الى اسم الرب
جميع انواع الرحمة بل اريد نوع مخصوص من انواع الرحمة
وذلك اى بيانه عدم عموم الرحمة ان هذه الاسماء وهى الاسماء
الحسنى التى تدعو السائل بها الرحمة تدل على الذات المسماة
وتدل بحقائقها الممتازة عن غيره على معانيه المختلفة فيدعوا
السائل بها فى طلب الرحمة من حيث دلالتها اى من حيث دلالة
الاسم الموضوع على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير اى اعتبر

الواحد دلالة الاسم على الذات المسماة بهذا الاسم فقط لا ابا
بعطيه مدلول ذكر الاسم فينفصل ذكر الاسم به اى بذكر المدلول
عن غيره ويتميز اى لا يدعونه فى الرحمة من حيث دلالة
على هذا المعنى يعنى اذا قال المريض يا شافى ارحمنى يدل الشافى
على الذات وعلى معنى يمتاز به عن الاسم الآخر وذكر المعنى
حقيقة كلية نوعية تحته خصوصيات كثيرة فاذا اعتبر
هذا تم الرحمة جميع ما تحته من الخصوصيات الكثيرة فلا
نظر للسائل فيه من كونه الرحمة فى سؤاله عامة بالنسبة
الى ذكر فانه اى الاسم الخاص لا يتميز عن غيره فى الدلالة
على الذات وهو اى ذكر الاسم الخاص عنده اى عند السائل
دليل الذات لا دليل الحقيقة المتميزة اذ لا حاجة له فى الحقيقة
المتميزة بل حاجته فى الذات هى قاضى الحاجات وقبلتها وانما
يتميز الاسم الخاص بنفسه عن غيره لدلالته اذا المصطلح عليه
باى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها وهذا
المعنى مسلوب فى نظر السائل عن دلالة الاسم عليها وان كان
الكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة وهى ذات الحق
ولا خلاف فى انه لكل اسم حكم ليس للآخر فذكر الحكم ايضا
ينبغى ان يعتبر فى ذكر الاسم فى السؤال كما يعتبر دلالته
على الذات المسماة فاقتضت الرحمة بحكم ذكر الاسم فاتم الرحمة
بالنسبة الى ذكر الاسم فاذا قال المريض يا شافى ارحمنى فلا
يريد الا صحة البدن بالخلاص عن المرض فقد اعتبر حكم الشافى

...بتلك الاسماء كلها فيكون لكل اسم الهى
...لالته دلالات فى نفسه

فى الرحمة وهى هذه الصحة المخصوصة وكذا فى غيره فقد ظهر
منه ان الرحمة تتعدد بتعدد الاسماء وتتبع حكم كل اسم
دعيت به ولهذا اى ولاجل سوق كل اسم للدلالة على عين
واحدة مسماة بكل واحد منها قال ابو القاسم بن قسى وهو
من كبار اهل الطريق فى تحقيق الاسماء الالهية ان كل اسم الهى
على انفراده مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته فى الذكر
نعتته بجميع الاسماء وذلك النعت لدلالتها اى لدلالة الا
سماء كلها على عين واحدة العين تسمى بجميع الاسماء وكذا
ما يدل عليها وان كثرت الاسماء عليها اى على عين واحدة
وان اختلفت حقايقها اى حقايق تلك الاسماء ثم ان الرحمة
تنال على طريقين طريق الوجوب يعنى اوجب الله هذه
الرحمة على نفسه لعباده الصالحين فى مقابلة اعمالهم وهو
اى طريق الوجوب قوله تعالى فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون
الزكوة قوله وايمانا اى الذى قيدهم به من الصفات العملية
والعلمية عطف على قوله وهو قوله والطريق الآخر الذى
ينال به العبد هذه الرحمة على طريق الامتنان الالهى الذى
لا يقترن به عمل وهو اى طريق الامتنان قوله ورحمتى وسعت
كل شىء وهو عام فى حق كل شىء وهو الرحمة الذاتية ومنه اى
من طريق الامتنان قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما
تأخر فى حق نبينا عليه السلام وهى رحمة امتنانية خاصة به ومنها قوله اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فاعلم ذلك

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية اعلم ان الياس لما
انس الملائكة وخالطهم بحسب مزاجه الروحاني وانس الانسان
بحسب مزاجه العنصري اورد الحكمة الايناسية في كلمته فبين
في هذا الفص التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه
من جهة بشريته فتم له الامر والياس هو ادريس وكون الياس هو
ادريس معلوم له من الكشف الالهي اذ اطلعه الله اعيان رسله
من ادم الى محمد عم وما ذكر في كتب التفاسير من قصة ادريس
والياس وان دل على تغاير الاحوال لكنه لا يدل قطعياً على
تغايرهما في المسمى فسمي بالياس بعد البعثة الى قرية بعلبك قال
المفسرون وهو الياس ابن ياسين سبط هارون اخ موسى
بعث بعده وقيل هو ادريس لانه قرئ ادريس وادراسين
مكان الياس وكشف الشيخ واوفق الاخير فادريس كان نبياً
قبل نوح ورفعه الله مكاناً علياً وهو اي ادريس في قلب الافلاك
متعلق بقوله ساكن وهو اي قلب الافلاك فلك الشمس ثم بعث
الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان
هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي
هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة
وهي الحاجة قوله عن فرس متعلق بالانفلاق اي انفراج الجبل
فخرج منه فرس من نار وجميع الآلة من نار فلما رآه ركب عليه
فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما
يتعلق به الاغراض النفسية اما الفرس فهو النفس الناطقة المجردة

مركب

مركب الروح المجردة وكونه وكون جميع الالة ناريا حرارة الشوق
بجميع قواه الى لقاء الله وركوبه تصرفه في عالم المجردات وانعزاله
عن مركب النفس الحيوانية لكونه سقطت عنه الشهوة فائرة الركوب
عليه في حيوانيته فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي كانت بسبب
الجسمية الحيوانية فكان هذا الفرس نوراً على صورة كل ذلك من غلبة
نور القدس على روحه وجميع قواه لكونه انس الملائكة وخالطهم
فتح الحق وقدسه تقديسهم وتسبيحهم فكان الحق فيه اي في قلب
الياس اي في هذا المقام منزها اسم مفعول اي كان الياس نزه
من جهة كونه عقلا مجرداً عن الشهوة وكان الياس على النصف
من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد نفسه من حيث اخذه العلوم
عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه خاصة لا على التشبيه
والتنزيه معه كانت معرفته بالله على التنزيه بلا تشبيه او على
التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته على النصف ثم بعد ذلك تجلى الله
له بالاسم الجامع تجلياً له فاعطاه المعرفة بالتجلي فسقط عنه اخذ
العلوم عن نظر العقل واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته
بالله فنزه في موضع التنزيه وشبه في موضع التشبيه ورأى اي
شاهد بسبب هذا التجلي سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية
وما بقيت له اي لالياس صورة الا ويرى عين الحق عينها من
وجه ومعنى سريان الحق في الصور ظهور آثار اسمائه وصفاته
فيها ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والعينية في وجه خاص
لم يكن العالم دليلاً على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس

من هذا الوجه انس الاناسي فسريان الحق في الصور عند اهل الحقيقة
كاحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم في ان المراد كل واحد منهما معنى
واحد وكون الحق عين الاشياء عند اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء
في بعض الامور الكلية عند اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا في العبارة
لا في المعنى وهذه المعرفة التامة التي تحصل من تجلي الحق وهي
مشاهدة سريان الحق في كل صورة التي جاءت بها الشرايع المنزلة
من التنزيل من عند الله اذ الشرايع كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه
معا ولم تنفرد باحدهما وحكمت بهذه المعرفة الاوهام لانها الوهم
والعقل قوتان روحانيتان في هذه النشاة الانسانية العنصرية
ولذلك اي ولاجل كون الاوهام حاكمة بهذه المعرفة التامة
دون العقول كانت الاوهام اقوى سلطانا اي قوة وحجة
في هذه النشاة من العقول لان العاقل ولو بلغ ما بلغ في عقله
اي بلغ كمالا في التنزيه تنتهي اليه العقول لم يخل ذلك العاقل عن
حكم الوهم عليه والتصور اي ومع تصوره فيما عقل فاذا حكم العقل
بالتنزيه في موضع فقد حكم الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع لشهود
سريان الحق في الصور الذهنية والخارجية فشاهد الحق في صورة
التنزيه الذي حصل في العقل ويرى ان اثبات التنزيه له تحديد
والتحديد فيه التشبيه ولا شعور للعقل ان تنزيهه صورة من الصور
التي يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل ومع ادراكه فالوهم
هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه
لمه وبهذا المعنى وهو التشبيه والتنزيه جاءت الشرايع المنزلة

اعاد تنزيل الشرايع ليورد بعض الاحكام عليها فشبهت ونز
هت شبهت في التنزيه اي في تنزيه العقل بالوهم ونزهت
في التشبيه اي في تشبيه الوهم بالعقل فارتبط الكل بالكل اي ارتبط
كل واحد منهما بالاخر فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن
تنزيه ولما فرغ من بيان التنزيه والتشبيه شرع في ايراد الايات
الجامعة بين التنزيه والتشبيه فقال قال تعالى ليس كمثله شيء
فنزه بحكم العقل فشبه بحكم الوهم فالتنزيه ناظر الى جهة النفي
وهو على تقدير زيادة الكاف والتشبيه ناظر الى جهة الاثبات
لانه لما نفى المماثلة عن مثله فقد اثبت المثل لنفسه وهو التشبيه
والمراد بالمثل هو الانسان المخلوق على صورته فالمراد بالمماثلة
هو الاتصاف بصفات الحق كالحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك
ما عدا الوجوب الذاتي وهو السميع البصير فشبه ولم يقل ونزه
وان كان فيه التنزيه ايضا لعموم استفادة التنزيه من نفس الكلام
بل انما يستفاد التنزيه من تقديم الضمير بخلاف الاول فان التنزيه
والتشبيه مستفاد من نفس الكلام وهي اي هذه الاية اعظم اية
تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف فهو اي الحق
اعلم العلماء بنفسه وما عبر من التعبير عن نفسه الا بما ذكرناه
من التنزيه والتشبيه بحكم العقل والوهم ثم قال سبحان ربك
رب العزة عما يصفون وما يصفون الا بما تعطيه عقولهم فنزه
نفسه عن تنزيههم اذ هو حدده بذلك التنزيه والتحديد بالتنزيه
تشبيه وهم لا يشعرون بذلك وذلك التحديد الذي يلزمهم من تنزيههم

لقصور العقول عن ادراك مثل هذا اى عن ادراك ان التنزيه
عين التحديد بخلاف الوهم فانه يدرك ذلك لذلك حكم على العقل بالتشبيه
فما نزهه وشبهه ثم نزه نفسه عن التنزيه وابقى التشبيه على حاله لان
الاعتماد فى ادراك الامر على ما كان عليه فى نفسه على الوهم دون العقل
فان الامر فى نفسه لا يخرج عن صورة ما بالشرع والكشف والعقل
يجرده عنها دائما والوهم يشبهه دائما ثم جاءت الشرائع كلها من
لدن آدم الى محمد عليهما السلام بما يحكم به الاوهام كلها وما حكم الاوهام
الا بسرايته الحق فى كل صورة من الصور التنزيهية والتشبيهية
فكذلك الشرع جاء نزه وشبه ثم نزه عن التنزيه وقرب
بوكل حكم الوهم فاذا جاءت الشرائع بما حكم به الاوهام فلم
تخل من الاخلاء اى لم تجعل الشرائع الحق خاليا عن صفة
تظهر فيها اذ لابد لظهور الحق من صفة وثبوت تلك الصفة
له عين التشبيه على ان كونه فى كنزه ظهوره بصفة الخفاء
والعماء وتنزيه الشرع انما هو بمقتضى العقول للكون
الامر فى نفسه كذلك لذلك نزه عن تنزيه العقول بقوله
سبحان ربك رب العزة عما يصفون كذا اى كقوله هذا جاءت
الشرائع وبهذا اى وبما حكم الاوهام جاءت فعلت الامم اى
جميع الامم على ذلك اى على ما جاءت به الشرائع وحكم الاوهام
فاعطاها اى الامم الحق التجلى الذى به يحصل به شهود سريان
الحق فى جميع الصور لاجل اعطاء الرسل فلحقت الامم فى هذا التجلى
بالرسل وراثة فنطقت الامم بما نطقت به رسل الله من التنزيه

والتشبيه

والتشبيه وما قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته فالله اعلم
موجه له وجه بالخبرية الى رسل الله على تقدير ان يكون قوله لن نؤمن
حتى نؤتى مثل ما اوتي كلاما تاما بانه جمل مفعول اوتى الذى اقيم
مقام الفاعل ضميرا عائدا الى الرسل فعلى هذا قوله رسل الله مبتدأ
الله خبره واعلم خبر مبتداء محذوف اى رسل الله هم عين الله
من جهة اتصافهم بالصفات الحقانية وان كانوا غيره من جهة
اتصافهم بالصفات الامكانية فكان هذا القول من قبيل ان
الذين يبايعونك انما يبايعون الله ومن يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن اكرمني فقد اكرم الله وغير ذلك ولا استحالة
فى هذا التوجيه والمقصود من هذا التوجيه مع انه لا يخرج عن تعسف
اظهار التشبيه للمحجوبين فى الاية فلا يظهر لهم التشبيه فى الاية
الا بهذا الوجه وله وجه بالاستواء الى اعلم حيث يجعل رسالته وبهذا
وبهذا الوجه ثبت التنزيه اى الله اعلم لا غير وكلا الوجهين حقيقة
فيه اى فى الله لان كونه وجه الاستواء حقيقة فكونه دلالته
على الذات الموصوفة بالالوهية حقيقة واما كونه وجه الخبر
حقيقة فكونه للموصفية فى التحقيق لذلك اى لاجل كون
كل الوجهين حقيقة قلنا بالتشبيه فى التنزيه وبالتنزيه فى
التشبيه وبعد ان قرر هذا ولما انتقل كلامه الى مقام الفرق
والفرق لا يكون الا بالاحتجاب قال فسر فى الستور ونسدل الحجب
على عين المنتقد وهو اهل الحقيقة والمعتقد وهو الذى
يعتقد باهل الحق ويصدق فى قوله وان كان من بعض صور

ما تجلى فيها الحق ولكنه قد امرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور
بتجلي الحق المراد من هذا الكلام النهي عن الظهور بما تقرر من اسرار
التنزيه والتشبيه والامر بالستر ليظهر التفاضل فان المتجلي
في صورة انما يتجلى بحكم استعداد تلك الصورة فينسب اليه اي
المتجلي وهو الحق ما تعطيه حقيقتها اي حقيقة تلك الصورة و
ينسب اليه ما تعطيه لوازمها اي لوازم تلك الحقيقة ولا بد في
هذه المسئلة الامن تجلى له الحق في صورة استعداده فينسبه
ما نسبه لنفسه ويشاهد بذلك التجلي تفاضل الصور فيشبهه
وينزهه ولا بد من ذلك في التجلي فلا بد لظهور استعداد
الصور من التجلي مثل هذه المسئلة بما وقع في المنام من الصور
الالهية حتى يعلم منه ما في اليقظة فان اليقظة على الحقيقة منام
فان عموم الناس نيام فكما قيل انما الكون خيال فمثال مثل
من يرى الحق في النوم في صورة فلا ينكر هذا كما رأى
رسول الله وقال رأيت ربي في احسن صورة شاب وانه لا
شك الحق عينه اي ولا ينكر ان الحق عين ذلك المرئي بلا شك
فيتبعه اي الحق لوازم تلك الصورة وحقايقها قوله التي تجلى
فيها في النوم صفة للصورة ثم بعد ذلك يعبر ذلك الرائي
اي يجاز عنها اي عن الصورة التي رأى فيها الحق الى امر
آخر يقتضي ذلك الامر التنزيه عقلا فان كان الذي يعبرها
ذا كشف او ذا ايمان فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها
حقها اي بل ذلك الرائي يعطي تلك الصورة المرئية من التنزيه

وما

ومما ظهرت تلك الصورة فيه اي المنام فكانه لهذه الصورة
حقيقة حق التنزيه وحق التشبيه مما يلزمها في المنام فالعابر المذ
كور يعطي لها حقها في التنزيه بان يقول هذه صورة من الصور
التي تظهر فيها الحق وكذا اهل الكشف يرى الحق في كل صورة
وفي كل كلام ينزه ويشبه يعني يرى من وجه ولم يرى من وجه
فجمع الرؤية وعدمها في صورة واحدة في زمان واحد فالله يعني
فاذا علمت ما ذكرته فاعلم فلفظة الله في قوله رسل الله الله اعلم
على التحقيق عبارة عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية
وما يظهر الوهيته الا في صور مالوهاته فكما يظهر في صور
مصنوعاته يظهر في كلامه لذلك وصفه بالجزئية والاستوائية
اعطاء الحق التشبيه والتنزيه في الكلام ايضا او معناه فالله على
التحقيق عبارة اي نسبة واضافة في التحقيق لا وجود له في
الخارج ثم حمل علما لذات الواجب الوجود من حيث اتصافه
بالالوهية بالنسبة الى مالوهاته فجعل خبرا بناء على هذا
الاصل بلا اعتبار كونه علما للذات فان اعتبار الذات مانع للخبرية
ولا اعتبار هذا التحقيق قال لمن فهم الاشارة اي اشارة
كلامه المتقدم فان اهل الاشارة يفهم من وجه لفظة الله هذا
المعنى في هذا المقام وان تركه اهل الشرع او معناه ان يقول
فالله على التحقيق عبارة اي يعبر عنه الباري بهذين الوجهين
الى التنزيه والتشبيه كما يعبر عن مسماه الرائي في المنام اليهما
فانه قيل ان الله علم لذات الواجب الوجود فمن اطلقه على غيره

فقد كفر واشرك بالله تعالى فكيف وجه هذا الحامل الوجه الجبرية
قلنا ان معنى التنزيه والتشبيه عندهم هما معنى النفي والاثبات
في كلمة التوحيد عند اهل الشرع الا ترى كيف يعم النفي بحسب
المفهوم وجود الواجب والممكن في كلمة التوحيد لكن لو توقف
القائل في النفي زمانا بلا عذر يكون وجب بالشرع وكذا النفي
المحال على الشرع بمقارنة الاثبات بمعنى لولا الاثبات لكان محال
على الله وكذا النفي فلا وجود لهذا النفي في الشرع ولا في نفس
الامر الا بالاثبات لكن يسمى كلمة لا كلاما وان كان يفيد
فائدة الكلام اذ الكلام يقتضي وجود الاجزاء قبل التأليف
فهي كلمة عزيزة مركبة من النفي والاثبات فنفيه اشارة
الى تنزيه الحق واثباته اشارة الى تشبيه الحق وصورته المخصوصة
اشارة الى ان ذاته تعالى جامعة محيطة بكل ما يدخل تحت العدم
المطلق والوجود المطلق فكما لا ينفك النفي عن الاثبات ولا الاثبات
عن النفي في كلمة التوحيد كذلك لا ينفك التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه
عن التنزيه لمن تحقق فلا يكون قائل النفي بدون الاثبات كذلك يكون
المشبه بدون التنزيه وبالعكس اي يستر بعض احكام الله التي
جاءت بها الشرائع فظهر انه انما يلزم ذلك لو لم يقارن ذلك
الاطلاق التشبيهي الى التنزيه فهو بعينه مع التنزيه النفي مع
الاثبات فالمطلق منزه في زمان واحد فلا ينفك الوجه الجبري
عن الوجه الاشراقي ولا الاشراقي عن الجبري في مشاهدة اهل
الذوق فالمطلق فقط بدون النفي حتى يكون بالاطلاق نفي في زمان

واحد

واحد بلا فصل بينهما بشيء فهما كلمة واحدة لا عين لها
في الخارج كما ان كلمة التوحيد لا عين لها في الخارج اذ ما في الخا
رج شيء مركب من النفي والاثبات يصدق عليه هي بل ما
في الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات مع ان
هذا الوجه اي الوجه الجبري في الله مختص بالرسل عندهم
لا يتناول الى غيرهم من الاعيان لكن الحق سمعهم وبصرهم
وجميع قواهم من اجل تحصيلهم بالنوافل المحبة الالهية فلم
يكن الحق قوى لمن لم يحصل له هذا الكمال فصدق الله على
الرسل الى التنزيه مقدار صدق النفي عليه اي الاثبات بل هو
اقوى منه صدقا كالقول النفي بالاثبات فجمع بين التنزيه والتشبيه
اهل الحقيقة والشهود في قولهم هو لا هو كما جمع في كلمة
التوحيد بين النفي والاثبات فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع
اللسان لان جمع التنزيه والتشبيه يرجع الى العقل والوهم
فالعقل ينزه الحق عما يثبت الوهم والوهم يثبت الحق عما ينزهه
عنه والشهود يجمع بينهما بلا تخلل آن والشيخ قدس سره
وجه بالجبرية اعلاما للمحجوبين بهذا المعنى وهو من لطائف كلام
رب العزة واسراره لا يطلع الا اهل الاشارة وبهذا التو
فيق ظهر تقدم اهل الكشف والذوق في رتبة العلم عند اهل الا
نصاف ولما فرغ ببيانه حقيقة التنزيه والتشبيه وما يلزمهما
من الاحكام شرع فيما هو المقصود من هذا الفص فقال وروح
هذا الحكمة وفصها اي الاشارة الى ان للفص فصا وهو روح ذكر الفص

ان الامر ينقسم الى مؤثر وهو ايجاد الاثر في غيره والى مؤثر فيه
وهو قبول الاثر عن غيره وهما عبارتان متقابلتان لا يصدق
احدهما على ما يصدق عليه الاخرى كتقابل العلة والمعلول وان
كان كل واحد منهما مظهرا لحقيقة واحدة فالمؤثر بكل وجه وعلى كل
حال وفي كل حضرة هو الله تع والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي
كل حضرة العالم فالاثر هو الاضافة الحاصلة بينهما فكان الحق اصلا
للبعض المناسب له والعالم اصلا للبعض المناسب له فاذا ورد
عليك الوارد وهو ظهور الحق في النوم في صورة مثالية او في
صورة حسية شهادية او الوارد الاثر مطلقا فالحق انت
كل شيء من الوارد باصله الذي يناسبه فان الكمالات الالهية
كالوجود والعلم والقدرة والحيوة وغير ذلك اثار فيك لاحقة
الى اصلها الذي يناسبه وهو الحق تع ما اصابك من حسنة
فمن الله والنقايص الامكانية كالاحتياج وغيره وهو
الاثر الحاصل فيك منك فالحق الى اصله الذي يناسب ذلك
الاحتياج به وهو انت فلا يكون الحق اصلا له وانما الحق
الوارد باصله المناسب له فان الوارد ابدا لكونه اثرا لابد ان يكون
فرعا عن اصل الا ترى كانت المحبة الالهية فرعا عن النوافل
من العبد فهذا اى المحبة الالهية او هذا الحب عن النوافل اثر
حاصل بين مؤثر وهو الحق ومؤثر فيه وهو العبد العامل بالنوافل
فالمحبة الالهية على التحقيق هي صورة ظهور ذلك العبد بالنوافل
الى اصله والا ترى كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة

الالهية

الالهية فهذا اى كون الحق قوى العبد اثر حاصل بين المؤثر
وهو الحق والمؤثر فيه وهو العبد المحب فكون الحق قوى العبد
على التحقيق هو صورة ظهور المحبة الالهية وهو اثر حاصل من
العبد العامل بالنوافل فالحقه الى اصله مقرر لا تقرر انت على
امكان لثبوته شرعا ان كنت مؤمنا بالشرع ولما اتم انقسام
الامر الى المؤثر والمؤثر فيه واحوالهما رجع الى تفصيل ما اجمله
في رؤية الحق في المنام فقال واما العقل السليم وهو الباقي
على الفطرة الاصلية الخالي عن العقايد الفاسدة فهو اما صاحب
تجلى الهي في مجلى طبيعي فيعرف ما قلناه من ظهور الحق في
صورة الاشياء في النوم وغيره او يعرف ما قلناه من انقسام
الامر الى مؤثر ومؤثر فيه واما مؤمن مسلم يؤمن به اى مؤمن
بما قلناه كما ورد في الصحيح ولا بد من سلطان
الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة
المرئية في المنام لانه اى العاقل مؤمن بها اى بهذه الصورة
التي تجلى الحق له فيها فطلب حقيتها فبحث بالوهم في ذلك
فيحكم الوهم عليه في تصوره واما غير المؤمن وهو صاحب
الاعتقادات الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيواني فيحكم
على الوهم اى فيحكم على بطلان ما حكم عليه الوهم من ظهور الحق بصور
الاشياء بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه قد احال على الله ما اعطاه
ذلك التجلي في الرؤيا والوهم في ذلك لا يفارقه اى والحال ان
الوهم السلطاني لا يفارق عنه ذلك المتخيل من حيث لا يشعر

عدم مفارقة الوهم عنه لغفلته عن نفسه ومن ذكرای ومن انقطع
الامر الى المؤثر ومؤثريته قوله تعالى ادعونی استجب لكم قال تعالى واذا سألك
عبادی عنی فانی قريب اجيب دعوة الداعی اذا دعان اذ لا يكون
مجيبا الا اذا كان ای وجد مع من يدعوه فالمجيب فاعل ومؤثر والداعی قابل
ومؤثر فيه فالاثر الحاصل منهما من الفاعل ومن القابل فالحق كل
شیء بأصله وان كان عين الداعی عين المجيب فی الحقيقة فلا خلاف فی
اختلاف الصور فيما صورتان بلا شك فان قيل لا شك ان المراد بالمجيب
هو الحق تعالى الواجب الوجود وبالداعی هو العبد الممكن الوجود فلا يمكن
الاتحاد والعينية بينهما فی الحقيقة فان حقيقة الممكن لا يكون الا ممكنا
كما ان حقيقة الواجب لا يكون الا واجبا قلنا لا شك ان صورة
الداعی اثر لصورة المجيب والاثر لا حقيقة له فی نفسه بل حقيقته حقيقة
من له ذلك الاثر فان الاثر الحاصل منك فی المرآة لا شك انه عينك فی
الحقيقة اذ لا حقيقة له الا حقيقتك فعينية الحق والعبد فی الحقيقة
عينية الاثر بالمؤثر لا عينية زيد وعمرو فی الحقيقة الانسانية
فان هذه الحقيقة حقيقة كل واحد منهما فی نفسه بالنسبة اليهما ونحو
الحقيقة لكل الحقيقة انه للحق فقولنا حقائق الاشياء ثابتة
وان لم يكن مجعولة لكونها امورا معقولة لا اعيان لها فی
الخارج لكنها لا يقال فی حقها انها ليست بفيض الفياض فلا حقيقة
فی انفسها لكونها اثارا لا حقيقة الحق الفياض لو كان الحق
حقيقة المعانی خلق الله آدم على صورته وهو آدم الحقيقی الذی
هو العقل الاول والروح المحمدی لا آدم الصوری العنصری وهو

اول ما خلق الله من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل عند
اهل الكشف الذی خلقه الله على صفته الكاملة وهو امر لطيف
نوری ومن لطافته يتشعب منه الارواح الكثيرة وما ينقص
بالانشعاب وما زاد بعدمه لذلك قال الرسول عم انا ابو الارواح
وام الاشياء وكل الصورة كلها التی تظهر فيها الحقيقة الواحدة
اسمائية كانت او كونية كالاعضاء لزيد من بعض الوجوه وهو
تمثيل بالظاهر لما فی الباطن فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية
ولزيد ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه فهو
الكثير الواحد الكثير بالصور الواحد بالعين ای الكثير باعتبار اجزائه
اذ كل جزء من اجزائه صورة شخصية يمتاز بها عن الآخر فكان
بالنسبة الى اجزائه كثيرا وواحدا باعتبار حقيقته الشخصية اذ
هی صورة واحدة ممتازة بذاتها عن الاخر وكالانسان بالعين
ای باعتبار حقيقته الكلية واحد بلا شك ولا شك ان عمرو ليس هو
زيد ولا خالد ولا جعفر فی الصورة وان اشخاص هذه العين
الواحدة لا تتناهى وجودا فهو ای الانسان وان كان واحدا بالعين
فهو كثير بالصور والاشخاص فكذلك الحق تعالى جل ذكره واحد من حيث
ذاته كثير بحسب اسمائه وصفاته فلا تعدد فی ذاته بتعدد اسمائه
وصفاته لما فرغ عن التمثيل شرع فی المقصود من التمثيل فقال
وقد علمت قطعا ان كنت مؤمنا بالشرائع ان الحق عينه وعينه ناكرة
الحق يتجلى يوم القيامة فی صورة فيعرف ثم يتحول عنها فيتجلى فی صورة
فينكر ثم يتحول عنها فيتجلى فی صورة فيعرف وهو ای الحق هو المتجلی

وجاء ضمير الفصل لحصر التجلي بالحق ليس غيره تأكيداً للحصر في كل صورة
تنازعا فيه المتجلي وليس وايهما عمل فوجود معمول الآخر كما ان المتجلي في
زيد وعمرو وخالد ليس الا عين الانسان لا غيره ومعلوم ان هذه
الصورة ما هي عين الصورة الاخرى اى الصورة الموقوفة ليست عين
الصورة المنكرة ولا الصورة المعروفة عين الصورة الموقوفة الاخرى
فكأنه بالنسبة الى العين الواحدة وهي الذات الالهية فأقمت مقام المرآة
في ظهور اختلاف الصور فيها بعين الناظرين فاذا نظر الناظر فيها الى
صورة معتقدة في الله عرفه فاقر به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد
غيره انكره كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره فالمرآة عين
واحدة والصورة كثيرة في عين الرائي والحال ليس في المرآة صورة
منها اى من الصور التي راى الرائي فيها جملة واحدة اى اصلاً بالصور
انما تحصل في عين الرائي عند نظره في المرآة مع كون المرآة لها اثر
في الصور بوجه وما اى ليس لها اثر بوجه فالاثر الذي لها اى المرآة
كونها اى كون المرآة ترد الصورة الى الناظر متغيرة الشكل من الصغر
والكبر والطول والعرض فاذا كانت الامر كذلك فلها اى المرآة
اثر في المقادير وذلك الاثر راجع اليها اى الى المرآة لا الى الرائي وانما كانت
هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير الرائي فلكل اثر في الصورة
الظاهرة في مرآته بحسب قابلية المرآتية وللرائي اثر بحسب اعتقاده
اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكانه الحق اثر بوجه وما له اثر
بوجه فاهل الذوق والتمييز لعلمهم مراتب الاشياء بالحق كل الاثر الى صاحبه
ويعطي كل ذي حق حقه فان طلبت انت معرفة الحق بالمثال الشهادي

فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرائي لا تنظر الجماعة اى لا تنظر
العامة بل تنظر الخواص فان العامة لا تنظر فيها الطلب معرفة الله بل انما
تنظر لمعرفة صورة المجهولة له بوجه والخواص انما تنظر من حيث كونها
مثالاً للمعرفة الله تعالى هناك مطلبهم او معناه لا تنظر كثرة المرآة وهو
اى النظر في المثال مرآة واحدة نظرك في الحق من حيث كونه ذاتاً فهو اى
الحق من هذه الحيثية غني عن العالمين لا يكون مرآة لاحد ولا يكون
احد مرآة له فكما ان المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية
عن الصور الحاصلة فيها كذلك ذات الحق من حيث ذاته غني عن التجلي
وانظر الى المرائي المتخالفة في المقدار فهو نظرك في الحق من حيث الاسماء
الالهية فذلك الوقت اى وقت نظرك في الحق من حيث الاسماء الالهية
بكونه الحق كالمرائي المتكثرة المتخالفة المقادير فاي اسم الهي
نظرت انت فيه نفسك او من نظر فيه نفسه فانما يظهر للناظر
حقيقة ذلك الاسم كما يظهر للناظر حقيقة المرآة من الطول في
المرآة الطويلة والعرض في المرآة العريضة والصغر والكبر والانظار
واحد وهذه الصور المختلفة وهي صاحبه المرئي تظهر للناظر فهكذا
اى فكما ذكرنا هو اى الشأن الامر في معرفة الحق ان وقعت فاطلب
تقبل نفسك بالفناء في الله فاصبر البلايا في طريق الوصول
الى ما ذكرناه من معرفة الحق فلا تجزع ولا تخف وكن شجاعا
على قتل نفسك فانه يوصلك الى شهود الحق فان الله يحب الشجاعة
ولو على قتل حية حقيرة خارجة عنك فلذلة الضرر والعداوة
التي لا تتعرض اذا لم تقتل فلا يجب عليك قتلها مع انها لو قتلها وصلت

نسخه ابوسعید
در راه یگانگی نه کفرست و نه دین
یک گام ز خود برون نه و راه ببین
ای جان جهان تو راه اسلام گزین
با مار سیه نشین و با خود منشین

٢٦٤

درجة الشجاعة فاستحقت حب الله وليست المحبة الكاملة فى
العداوة المهلكة الواجبة القتل المانعة عما ذكرناه من المعارف الالهية
سوى نفسك فاذا قتلتها بالفناء فى الله فقد وصلت اعلى درجة
الشجاعة فاستحقت كمال حب الله فلما شجع السالكون المحاربة النفس
وقتلهم من قتل قتيلا فله سلبه وسلب القتيل حب الله ومرفوع رجع
الى تحقيق القتل والاعدام وهذا مبنى لبيانه المعارف بعده فقال والحر
حية لنفسها بالصورة والحقيقة اى الحية لا يعدم بالقتل مطلقا بل
هى باقية بذاتها وحقيقتها بصورتها النوعية وان انعدمت بالصورة
الحسية والشئ لا ينعدم عن نفسه فى الحى فنفسه باقية بالصورة البر
زخية قال بعض الافاضل انما نقل الكلام فى هذه الحكمة الايناسية
الى بيان البقاء وكشف المعاد لان الياس عم كان ادريس فارتفع
الى السماء وبقى فيها وفنى صورته الشخصية ثم عاد الى الصورة
الالياسية ثم قال وليس بصحيح لان ادريس انما رفع الى السماء
بعد تحصيل الاعتدال الحقيقى الذى هو سبب البقاء فيتأتى فناء
صورته الشخصية وانما جاءت الصورة الالياسية لتحويل الحق
باطنه فى النشأة الاخروية فيحشر بالجسد الروحانى مع بقاء صورته
الشخصية كما سيأتى تحقيقه تفصيلا فى المتن ولا اشارة فى كلام
المتن الى ما قاله ذكر الفاضل بل كلامه كله فى هذا المقام يدل على خلافه
ومثل هذا الكلام ينشأ من الميل الى التناسخ والتابع ذلك المقتول
او الميت بالصورة فان الحق اى هو المقتول بضبطها اى الصورة
والخيال البرزخى لا بزيلها اى الصورة واذا كانت الامر على هذا فهذا

هو

هو الامان من الله على الذوات والعزة والمنعة فايكن لا تقدر
على فساد الحدود واى عزة اعظم من هذه العزة وفيه دلالة
على ان الانسان فى الحقيقة هو الروح الباقى ازلا وابدا ولا يفنى
بفناء الصورة العنصرية بل يتصور بصورة بحسب استعداده و
ينتقل الى عالم آخر فلا قتل ولا موت عن نفسه فلا خوف من الموت
لمن انكشف له هذا المعنى وانما الخوف للمحجوبين فتخيل انت
بالوهم الفكرى انك قتلت وازلت الصورة مطلقا وبالعقل المنور
بنور القدسى والوهم السلطانى لم تزل الصورة موجودة فى الحد
ولكن لا العقل الا تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر فى نفسه
ليس على ما فى تخيلك بل القاتل فى الحقيقة هو الله تع لا انت والدليل
على ذلك اى على انك قاتل فى تخيلك بالوهم وان الله هو القاتل فى الحقيقة
لا انت قوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والعين ما ادركت
الا الصورة المحمدية التى ثبت لها الرمى فى الحس وهى اى الصورة
المحمدية التى نفى الله الرمى عنها اولا بقوله ما رميت ثم اثبته اى
الرمى لها اى للصورة المحمدية وسطا بقوله اذ رميت بناء على
ما ادركته العين من ثبوت الرمى لها فى الحس ثم عاد بالاستدراك
ان الله هو الرامى فى صورة محمدية فاثبت الحق نفسه الرامى ملابسا
بالصورة المحمدية لا من حيث كونه مجردا عنها والمقصود ان الرمى
اثر حاصل بينهما ولابد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر وهو
الرمى فانه وان كان فى الحقيقة اثر الحق لكنه يؤثر فى الحق حتى انزل
هذا المؤثر الحق فى صورة محمدية فالمعلول علة لعلته بوجه كما سيأتى

فانّ تأثير الحق في وجود الرائي وتأثير الرائي في نزول الحق في صورة
رائية ليظهر منه واضمر الحق قوله نفسه بالنصب او بالرفع عباده بذلك
اى رءيه في صورة محدية مما قال احد منا ذلك بل هو قائل عن نفسه
وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركته بالذوق والشهود
على ما قال الحق في الرائي اولم تدركه فاذا وجب الايمان به فاما
عالم انت واما مسلم مؤمن ولا ثالث الا باطل وهو العقل الذى
ينقاد الى نظره الفكرى في تحصيل مجهولاته فان طابق شئ
بنظره الفكرى قبل والا فلا ومما يدلك على ضعف النظر العقلي
من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة
لمن هى علة له هذا حكم العقل لاخفاء به وما اى وليس في علم
التجلي الا هذا قوله وهو بيان لما اشير اليه بهذا فهو خبر ان اى
ان العلة تكون معلولة لمن هى علة فالعقل يحكم على ان العلة
لا تكون معلولة لمعلولها والكشف وهو العلم الحاصل من التجلي
يحكم على ان العلة تكون معلولة لمعلولها فلا يصح حكم العقل من حيث
نظره الفكرى والا لما حكم على ان العلة ليست معلولة لمعلولها
وليس كذلك بل العلة قد تكون معلولة لمعلولها بالكشف الصحيح
وغاية من العقل الحكم الصحيح اذا تحرز عن الفكر عند رؤية الامر
على ما هو عليه وبينه بقوله والذى حكم به العقل صحيح واقع
مطابقة بما في نفس الامر مع التحرز في النظر اى اذا لم يقف مع
نظره الفكرى بل تجرد نفسه عنه وغايته اى وغاية العقل في ذلك
اى في صحة حكمه مع التحرز في نظره ان يقول اذا راى الشئ

الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظرى قوله ان العين مفعول القول
بعد ان ثبت لمن بعد التسليم انها اى العين واحدة في هذا الكثير
فاذا كانت واحدة فمن حيث هى علة في صورة من هذه الصور
ومن صورة العلية لمعلول ما يتعلق بقوله علة فلا تكون العين
معلولة لمعلولها في حال كونها علة اى حال كون العين علة لذلك
المعلول بل ينتقل الحكم اى حكم العلية والمعلولية بانتقالها اى
بانتقال العين في الصور فتكون العين التى هى علة في صورة
معلولة لمعلولها فيصير معلولها اى معلول العين علة لها اى
للعين كالمعلول الاول وهو العقل الاول فان العين علة له
فلما انتقل العين الى المعلول الثاني وهو النفس الكلية يصير
العقل الاول علة لظهور العين في صورة النفس الكلية ومما
اظهر لك منه آدم وحواء وبنوه فان العين تعينت في صورة من
الصور فكانت علة لآدم فلا تكون العين معلولة لآدم في
حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانتقال العين التى هى علة لآدم
المصورة حواء وصورة البنين والبنات فيصير آدم علة للعين
في ظهورها بهذه الصورة هذا الحكم الصحيح غايته اى غاية
العقل اذا كان قدر اى الامر على ما هو عليه وبعد رؤيته ان
العين واحدة في الكثير ولم يقف مع نظره الفكرى فاذا وقف
مع نظره الفكرى ولم يتحرز في النظر لا يجيء هذا الحكم منه بل يحكم
على العلة بانها لا تكون معلولة لمعلولها واذا كان الامر في العلية
في حق النظر العقلي بهذه المثابة فانه لا يدرك الامر في العلية

على ما كان عليه الامر التحرز في النظر فلا يسع الامر في هذه الضيق
مع ان الا لم يكن خارجا عن طوره في هذا المقام فما ظنك باتساع
النظر العقلي في غير هذا الضيق الذي اضيق منه فان من الامور
اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور العقلي فكيف يتسع
العقل فيها فلا يظنه ان العقل يدركها بالنظر فانما علمها با
لتجلي الالهي فلا عقل من الرسل صلوات الله عليهم اجمعين وقد جاؤا
بما جاؤا به في الخبر عن الجناب الالهي فاثبتوا الحق ما اثبته العقل
وزادوا فيما لا يستقل العقل بادراكه بل يحتاج الى التجلي الالهي
وما تحيله اشارة اي ولا يحيل العقل ثبوته للحق بجهله ويقربه
من الاقرار في التجلي الالهي اذ التجلي يزيل حكم النظر العقلي ايرادنه
كله كلي في الاثبات فاذا خلا العقل بعد التجلي بنفسه اي رجع
الى مرتبة عقله حار فيما راه فاذا كان الامر كذلك كان العبد
عبد رب رد العقل اليه اي الى ربه كالانبياء والاولياء وان
كان العبد نظر ارد الحق الى حكمه اي حكم العقل او فان كان
المتجلي له عبد رب رد العقل اليه وان كان المتجلي له الخ وهذا
اي رد الحق الى حكم العقل لا يكون الا ما دام المتجلي له في هذه
النشاة الدنياوية محجوبا عن النشاة الاخراوية في الدنيا فان
العارفين يظهرون هنا اي في عالمنا هذا كانهم في الصورة الدنياوية
لما يجري عليهم من احكامها اي من الاحكام الدنياوية والله تع قد حولهم
في بواطنهم في النشاة الاخراوية لا بد من ذلك التحول لهم والا لم يكونوا
عارفين فهم بالصورة مجهولون لا يعلمهم الناس فانهم ستر والله

عن اعينه الاغيار فسترهم الله عن اعينه المحجوبين اللاتي كشف
الله غطاؤه عن بصيرته فادرك وهم الذين هم ملائكة في فوقهم اوليائي
تحت قبائي لا يعرفهم غيري فما منه عارف بالله من حيث التجلي الالهي
الا وهو على النشاة الاخراوية قد حشر في دنياه ونشر من قبره
في باطنه فهو يرى ما لا يرون المحجوبين ويشهد ما لا يشهدون عناية
من الله ببعض عباده في ذلك المقام الدنياوي فيحصل لهم ما احصل
لغيرهم كما نشاء الله العارفين نشاتيه فجمع العارفون في حال
حيوتهم نشاتيه دنياوية واخروية فمن اراد العثور اي الاطلاع
على هذه الحكمة الالياسية الادريسية الذي انشاه الله نشاتيه
فجمع الياس وهو ادريس نشاتيه نشاة دنياوية ونشاة اخروية
من حيث التجلي الالهي كما ذكر في حق العارفين فكان نبيا قبل نوح
رفع الى السماء ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله فيه بين المنزلتين
النبوة والرسالة فينزل جواب من يحكم عقله الى شهوته ويكون حيوانا
مطلقا بحيث لا يحكم العقل عليه اصلا فيعرف العقل مطلقا حتى
يكشف ذلك النازل ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين من احوال الموتى
من التنعيم والتعذيب فحصل اي فحينئذ يكشف ما يكشف كل دابة يعلم
انه قد تحقق بحيوانيته فينزل منزلة ادريس حيث نزل عن
سماء عقله الى ارض نفسه فهذا النزول لا يكون الا بعد العروج
الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع ادريس الى
السماء كذلك وعلامته اي وشرط التحقق بمقام الحيوانية علامتان
الواحدة هذا الكشف المذكور وهو قوله حتى يكشف ما يكشف

267

كل دابة فاذا كشف هذا المذكور فيرى من يعذب فى قبره ومن
ينعم ويرى الميت حيا فى قبره والصامت متكلما والقاعد
ماشيا والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو اراد ان ينطق
بما رآه لم يقدر فحينئذ اى فحين تحقق العلامتان يتحقق بحيوانيته
وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه
الخرس فلم يتحقق بحيوانيته لعدم وجود العلامتين ولما اقامنى
الله فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققا كليا فكنت ارى
واريد ان انطق بما شاهدته فلا استطيع فكنت لا افرق
بينى وبين الخرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق ذلك النازل
بما ذكرناه من مقام حيوانيته انتقل الى ان يكون عقلا مجردا فى
غير مادة طبيعية فحينئذ قد تحقق بمقام الياسية فيشهد امورا
كلية مجردة فى غير مادة طبيعية هى اصول لما تظهر فى الصورة
الطبيعية كشهود الياس ع م فيعلم ح من اين يظهر هذا الحكم
وهو الرمى والقتل وغير ذلك فى الصور الطبيعية علما ذوقيا كما
علم الياس ع م فان كوشف لهذا العارف المشاهد اصول الامور
مع هذا الكشف على ان الطبيعة عين نفس الرحمن فقد اوتى خيرا
كثيرا وان اقتصر هذا العارف معه اى مع هذا الكشف على
ما ذكرناه فهذا القدر اى كشف الاصول الظاهرة فى صور الطبيعة
على الاقتصار يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين
ويعرف عند ذلك المشاهدة ذوقا فهى قوله تعالى فلم تقتلوهم
ولكن الله قتلهم لشهوده كيفية صدور الافعال من الله

وما

وما قتلهم فى الحقيقة الا الحديد والضارب والذى خلف
هذه الصورة الضاربة والحديدية وهو الذات الالهية الباقية
بعد افناء هذه الصورة العنصرية فبالمجموع وقع القتل والرمى
فيشاهد الامور باصولها وهى الحقائق المجردة الالهية والحقائق
المجردة الكونية وصورها الطبيعية والعنصرية ويشاهد كيفية
صدور الاحكام من عللها فيكون تاما فى المعرفة بالله لا كاملا
فان شهد النفس اى فان شهد مع ذلك ان نفس الرحمن عين
الطبيعة كان مع التمام كاملا فى المعرفة بالله فعلى هذا التقدير فلا
يرى الا الله فى عين كل ما يرى فيرى الرائى عين المرئى فمن
حيث انه كامل يرى الرائى عين المرئى ويرى غيره من حيث
انه تام لان الكامل يجمع بين الشهودين شهود نفس الرحمن وشهود
اصول الامور وصورها فلكل شهود حكم فى هذا العارف
وهذا القدر من البيان فى المعرفة بالله كاف للطالبين
والسالكين الى الله والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد

فص حكمة احسانية فى كلمة لقمانية

فص حكمة احسانية فى كلمة لقمانية

ولاختصاص الخير
الكثير بلقمان بالنص الالهى اورد هذه الحكمة فى كلمته اذا شاء
الاله يريد رزقا له اى اذا اراد الحق سبب الظهور نفسه فالكون
اجمعه غذاء له من حيث اظهارها اياه واخفائه فيها وان شاء
الاله يريد رزقا لنا فهو اى الحق الغذاء لنا من حيث اخفائه
فينا وبقاء وجودنا به كما نشاء من الله بحسب استعدادنا وما
يليق بنا الرزق والغذاء ولفظ كما نشاء يجوز على صيغة المتكلم

٢٦٨

والغايب فالرزق والغذاء روحاني ومجازي من الغذاء الصوري
والرزق الصوري يطلق على هذا المعنى لادنى مناسبة ففرق
بين المشية والارادة حيث جعل المشية متعلقة بالارادة فكانت
سابقة على الارادة بالسبق الذاتي كسبق بعض الصفات على
البعض لكن غيرها من هذا الوجه مشية عين ارادة فقولها
قد شاءها اي بالمشية قد شاء الارادة لكن اي الارادة المشاء
بفتح الميم اي المراد فهذا وجه اتحادهما ومعنى البيت الاول
على تقدير الاتحاد اذا شاء الاله ان يشاء فهي تكون المشية
المشاء ويفرق بينهما في ما اخر بقوله يريد زيادة ويريد نقصا
يعني ان الارادة يتعلق بزيادة شيء ونقصه وليس شاؤه الا
المشاء اي لا يتعلق مشيته بزيادة شيء ونقصه بل هي الهبة
الالهية المتعلقة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة
والنقصان فهذا الفرق بينهما محقق في وجه فعينهما سواء
وهو كونه عين كل واحد منهما عين الذات من حيث الاحدية فلا
اشتباه ولقد اتينا لقمان الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا فلقمان بالنص هو ذو الخير الكثير بشهادة الله له
بذلك اي بكونه ذا الخير الكثير والحكمة قد تكون متلفظا بها وقد
تكون مسكوتا عنها اما الحكمة المتلفظ بها مثل قول لقمان لابنه
يا بني انها اي القصة ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة
او في السموات او في الارض يأت بها الله فهذه حكمة منطوق
بها وهي ان جعل الله هو الاتي بها وقرر الله ذلك الكلام في كتابه

ولم

ولم يرد هذا القول على قائله مع ان الاتيان يضاف الى العبد
ايضا ولم يقل الحق للقمان ليس الامر كما قلت فدل ذلك على
ان كل الحبة عين الحق من جهة الحقيقة واما الحكمة المسكوت
عنها قوله وعلمت معطوف على قوله المسكوت عنها باعتبار تضمنه معنى
الفعل تقديره التي سكت عنها وعلمت بحكم الحكمة بقرينة الحال وجواب
اما قوله فكونه سكت عن المؤتى اليه بحكم الحكمة فما ذكره اي فما ذكر
لقمان المؤتى اليه ولا قال لابنه يأتي بها الله اليك ولا الى غيرك
فارسل لقمان الاتيان عاما اي لا يجعل متعلقا بشيء وجعل
المؤتى به وهو حبة من خردل في السموات ان كان ذكر المؤتى به فيها
او في الارض ان كان ذكر فيها تنبيها بذكر الجعل لينظر الناظر في قوله
وهو الله في السموات وفي الارض فنبه لقمان بما تكلم به وهو جعل
المؤتى به في السموات او في الارض وجعل الاتي هو الله وبما سكت
عنه وهو سكوته عن المؤتى اليه ان الحق عين كل معلوم سواء كان
موجودا او معدوما قوله لان المعلوم اعم من الشيء دليل على تنبيهه
بالمنطوق والمسكوت عنه من ان الحق عين كل معلوم لان المراد
بهذا التنبيه تعميم احاطة الحق وذا لا يتم الا بما هو اعم ولو كان الشيء
اعم من المعلوم لنبه به فقال ان الحق عين كل شيء فلو وجد اعم من المعلوم
لاتى به وبهذا المعنى اشار بقوله فارسل الاتيان عاما فما فوق المفعول
الا للتعميم ولو قال عين كل شيء لفات التعميم واختص احاطة الحق
وهو يخالف بما هو المفهوم من كلام لقمان من التكلم والسكوت فهذا
التعميم ثبت من كلامه اقتضاء فاقتضى هذا الكلام ان الحق عين اعم

الاشياء صدقا ولا اعم من المعلوم فكانه عين كل معلوم فاذا كان
المعلوم اعم من الشيء فهو اي المعلوم انكر النكرات واعلاها فاستوى
المعلوم مع الحق في رتبة الاحاطة دون الشيء ثم تمم الحكمة واستوفاها
لكون النشأة اللقمانية كاملة فيها اي في الحكمة والمعرفة فقال
ان الله لطيف فمن غاية لطافته ولطفه انه اي الله في الشيء المسمى
بكذا المحدود بكذا اي في الاشياء المختلفة الاسماء والحدود عين
ذلك الشيء فان اللطيف للطافته يسري في الكثيف حتى لا يقال فيه
اي لا يحكم في حق ذلك الشيء الا بما يدل عليه اسمه وما عبارة عما
يدل عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم فاذا قولنا هذا سماء لا يحمل
على المسمى الا مدلول السماء بالتواطؤ اي بالتوافق والاصطلاح
فيقال هذا سماء وارض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق
وطعام والحال ان العين واحدة من كل شيء مسمى بالاسماء المختلفة
ومحدود بحدود مختلفة وفيه اي وموجود في كل شيء كما تقول
الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر كما تماثل افراد الانسان بالانسان
فهو جوهر واحد في كل متماثل كما ان الانسان واحد في كل متماثل من
افراده فهو اي قول الاشاعرة عين قولنا العين واحدة ثم قالت
الاشاعرة ويختلف ذلك الجوهر الواحد بالاعراض وهو اي هذا القول
قولنا ويختلف العين ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال
هذا ليس هذا من حيث صورته او عرضه او مزاجه كيف شئت فقل
وهذا عين هذا من حيث جوهره ولهذا اي ولاجل اتحاد كل شيء
في الجوهر الواحد يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج فيقول

انه

انه ليس سوى الحق ويظنه المتكلم بعقله ونظره الفكري ان مسمى
الجوهر وان كان حقا ثابتا في نفسه ما اي ليس هو عين الحق الذي
يطلقه اهل الكشف والتجلي من ان مسمى الجوهر هو الحق تعالى وهو جوهر حقيقي
سار في كل شيء فهذا السريان في الاشياء حكمة كونه اي كون الحق
لطيفا ثم نعت لقمان الحق فقال خبيرا اي عالما عن اختبار وهو
اي كونه الحق عالما عن اختبار قوله ولنبلونكم حتى نعلم وهذا اي
العلم الاختباري هو علم الاذواق اي مختص بالذوق الذي لا
يحصل الا بالقوى فجعل الحق نفسه مع علمه بالعلم المطلق بما هو الامر
عليه مستفيدا علما بقوله حتى نعلم وهو علم الذوق لا العلم المطلق
ولا نقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق تعالى ما بين
علم الذوق وعلم المطلق بقوله حتى نعلم فتميز الاسم الخبير من الاسم
العليم فعلم الذوق مقيد بالقوى الروحانية او الجسمانية وقد قال
تعالى عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه وهو اي السمع
قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو عضو
من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر في التعريف اي في تعريف
نفسه على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء لحصول العلم الذوقي وليس العبد
بغير هذه الاعضاء والقوى فعلى هذا فعين مسمى العبد ومسمى العبد
مجموع الاعضاء والقوى هو الحق لا عين العبد هو السيد فاذا اعتبر
السيادة والعبودية لا يمكن ان يكون احدهما عين الاخر والحاكم بكونه
عين العبد هو السيد ولكن عين مسمى العبد هو الحق فان النسب متميزة
لذواتها وهي السيادة والعبودية ونحوهما وليس المنسوب اليه متميزا

فانه ليس ثمة اى فى العالم سوى يعنى فى جميع النسب فرعية واحدة
ذات نسب واضافات وصفات وما الكثرة الا فى هذه المراتب والوجوه
التى ظهرت فيها واحدة فهو تمام حكمة لقمان فى تعليمه ابنه ما جاء به
فى هذه الاية من هذين الاسمين الالهيين لطيفا وخبيرا سمى بهما
الله تعالى فلو جعل ذلك اى ما جاء به من الاسمين فى الكون وهو الوجود
فقال كان الله لطيفا خبيرا لكان ذلك القول اتم فى الحكمة وابلغ
لدلالته على اتصاف الحق فى الازل بهذين الاسمين بخلاف قوله
ان الله لطيف خبير فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال لقمان
لم يزد عليه شيئا من الكون وان كان قوله اى قول لقمان ان الله
لطيف خبير من قول الله فان الله اخبر عنه نفسه بذلك لجميع الا
شياء لكنه لما تكلم به لقمان وعلم فى تعليمه ابنه جعل الله من قوله فحكى
عنه فلما علم الله تعالى من لقمان انه لو نطق متمما لتمم بهذا فحكاية
الله قول لقمان من غير زيادة مع احتياجه الى الزيادة كانت من
تمام حكمة لقمان وانما لم ينطق متمما مع ان المقام التتميم لانه اورد
فى مقام التعليم والنصيحة فالواجب عليه الاتيان بما هو ادل على
المعرفة بالله متادبا مع الله لعلمه ان هذا القول قول الله فحكى
كما قال لابنه من غير زيادة فتادب الله معه فحكى قوله كما قال فلان
عدم نطقه متمما علم بالتتميم من تمام حكمته فجواب فلما محذوف
لدلالة قوله فحكى الله تقديره فلما علم الله من لقمان انه لو نطقه متمما
لتمم بهذا حكى الله قوله كما قال لم يزد عليه شيئا واما قوله اى واما
الحكمة فى قوله وان يك مثقال حبة من خردل فهى هى له غذاء وليس ذكر

الغذاء الا الذرة المذكورة فى قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وجواب اما قوله فهى اى الذرة
التى هى النملة الصغيرة اصغر متغذ من الحيوان والحبة من الخردل
اصغر غذاء من الاغذية ولو كان ثمة اى فى العالم اصغر غذاء ومتغذيا
من خردل وذرة لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحيى ان يضرب
مثلا ما بعوضة ثم لما علم انه ثمة ما هو اصغر من البعوضة قال فما
فوقها يعنى فى الصغر وهذا قول الله اى ليس حكاية عن قول احد
والتى فى الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك فنحن نعلم ان الله ما
اقتصر على وزن الذرة والحال ان ثمة اى فى العالم من المتغذى
كان ما هو اصغر منها بل انما اقتصر لعدم كونه اصغر من الذرة
فانه جاء اى ولو كان ثمة اصغر من الذرة لجاء بذكر الاصغر
ايضا على المبالغة اذ الكلام سيق للمبالغة كما جاء فى ضرب المثل
بقوله فما فوقها والمناسبة التى بقوله فنحن نعلم نزه بقوله والله
اعلم وهذا تادب منه مع الله واما تصغيره اسم ابنه فتصغير
رحمة لا انه صغير غير بالغ فى نفسه وهذا اى ولاجل تصغيره
تصغير رحمة وصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك اى بما وصاه
واما حكمة وصيته فى نهيه اياه اى ابنه ان لا تشرك بالله
اى لا تقل ان فيها آلهة يتصرفون على الاشتراك فان الله فرد
واحد لا ثانى له فى تصرف الامر فان اشركت بالله فاشركت
الامر عنه فان الشرك لظلم عظيم والظلم يقتضى الظالم والمظلوم
المقام الذى وقع فيه الظلم حيث نعته اى حيث وصف المشرك

ذلك المقام الذي هو الحق بالانقسام الى الاثنين وهو اى والحال ان المقام
عينه واحدة وهو الله الواحد بالوحدة الذاتية وجواب اما قوله فانه
اى الشريك لا شريك معه اى مع الله الا عينه وهذا اى الاشتراك مع الله عينه
غاية الجهل لذلك قال عظيم فقد ظلم نفسه بالجهل حيث لم يعلم بان العين
واحدة لا تقبل الانقسام وجعل له شريكا وما جعله شريكا الا عينه
اذ اثبات الشريك معه في ملكه يقتضي انقسام ذلك العين الواحدة
التي لا تقبل الاثنينية فاقسمه الا عينه فلا شريك الا الى عينه لذلك قال
وسبب ذلك الاشتراك الذي هو غاية الجهل ان الشخص الذي لا معرفة
له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلفت عليه الصور
في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة
جعل الصورة مشاركة للاخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءا
من ذلك المقام ومعلوم في الشريك ان الامر الذي يخصه اى يخص الشريك
مما وقعت فيه المشاركة ليس ذلك الامر عينه الامر الاخر الذي
يشاركه اذ هو الاخر فاذا ما ثمة شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما
كان على حظه اى نصيبه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه كالانسانية
والفرسى فان الحيوان الذي يخص الانسان ليس عين الحيوان
الذي يخص الفرسى فاذن لا شركة على الحقيقة في عين واحدة بل
الشركة فيه وهم محض فان كل واحد منهما على حظه فاذا افترق كل
واحد بينهما نصيبه من الطبيعة الحيوانية لا يبقى لكل واحد منهما حق
فيهما حتى اشترك فيه قوله وشبه ذلك الشركة بسواء الشائعة جزء
اى سبب ذلك الشركة المذكورة الاشاعة في عين واحدة ولا اشاعة

في الحقيقة فلا شركة اذ الشركة تنتفي على الاشاعة وان كانت العين
الواحدة شائعة فلا بد ان يتصرف كل واحد منهما وذلك محال فان
المتصرف في الملك مطلقا هو الله الواحد القهار فلا تصرف للاخر
فزالت الاشاعة فان التصرف من احدهما يزيل الاشاعة فما اشبه
الاستغناء من الشريك بالله انه وحده لا زوج فيه واما ما اشبه
السعداء من الاولياء الشركة فانه حق فانهم يجعلون الاسماء
الالهية مشتركة في الدلالة على الذات الواحدة وهو الذات الواجب
الوجود فان لكل واحد من الاسماء الالهية الحكم في الذات الواحدة على
السواء وهو الدلالة وذلك الشركة امر محقق لذلك قال قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن فانه لكل واحد من الاسم الله والاسم الرحمن مشترك
في الدلالة على الذات الواجب الوجود قبلة الحاجات فبايهما دعوتم
يقضي الله حاجتكم وكذا كل الاسماء الالهية قال عم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم فان النجوم مشتركة في الدلالة على الطريق
الموصل الى المطلوب وكذا الاصحاب مشتركة على الحقيقة في الدلالة
على الصراط المستقيم الموصل الى الحق هذا اى الاشتراك بين الاسماء
في الدلالة على الذات الواحدة روح المسألة اى روح مسألة الشركة
لوجود معنى الشركة فيها على الحقيقة واما ما قال المنطقيون من ان
الجزئيات مشتركة في الامر الكلي الشامل لها فمجرد اصطلاح
منهم لا شركة فيه في الحقيقة بل هو امر وهمي فان وقع اصطلاحهم
الا على ما في وهمهم من الشركة فلا روح لمسألة الشركة فيه وانما
الشركة في دلالة الالقاب الجزئيات على ذلك الكلي فاعلم ذلك فرعوى

الشركة من الكفار كاذبة لاثباتهم الشركة فيما لا شركة فيه ولا قابلية
لها اصلا ودعوى الموحدين صادقة لاثباتهم الشركة في محلها والله
الهادي الى الصراط المستقيم

فص حكمة امامية في كلمة هارونية

فص حكمة امامية في كلمة هارونية

ولما كان هارون نبيا وخليفة من الله وخليفة من موسى عم اورد
الحكمة الامامية في كلمته اعلم ان وجود هارون عم كان من حضرة
الرحموت مبالغة من الرحمة بقوله ووهبنا له من رحمتنا يعني لموسى
اخاه هارون نبيا فكانت نبوته من حضرة الرحموت وانما كانت
نبوته من حضرة الرحموت بالنص الالهي فانه اي هارون عم
اكبر من موسى عم سنا والكبير لشفقة ورحمة للصغير بحث
تسخيره وكان موسى عم اكبر منه نبوة ولما كانت نبوة هارون
عم من حضرة الرحمة لذلك اي لاجل كون نبوته من الرحمة قال لاخيه
موسى عم في وقت اخذه بلحيته يا ابن ام فناداه بامه لا بابيه
اي لم يقل لموسى عم يا ابي اي اذ كانت الرحمة للام دون الاب
اوفر اي اغلب في الحكم اي في الشفقة والرحمة للولد ولولا تلك الرحمة
للام ما صبرت على مباشرة التربية لولده وجواب لما محذوف
يعلم بعده وهو قوله لذلك قال لاخيه تقديره ولما كانت نبوة
هارون من حضرة الرحموت قال لاخيه موسى يا ابن ام او جواب
لما قال في قوله لذلك قال فان العامل مقدم على معموله في الاصل
فكانه اصل الكلام قال لذلك ثم قال هارون لاخيه موسى عم
لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي ولا تشمت بي الاعداء فهذا كله نفس
من انفاس الرحمة وسبب ذلك الاخذ من موسى عم عدم التثبت

في

في النظر فيما كان في يديه من الالواح التي القاها من يديه فلو نظر
فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى التي وجدت في
الالواح بيان ما وقع من الامر الذي اغضبه اي الامر الذي اغضب
موسى عم هو عبادة قومه العجل بما هو هارون بريء منه اي وجد
موسى عم في الالواح ما اضل قومه الا السامري وهارون بريء منه
والرحمة هي الرحمة باخيه والرحمة مبتدا وخبره محذوف اي الرحمة التي
وجد موسى فيها هي رحمة هارون الى موسى فكان موسى عم لا يأخذ
بلحيته بمرأى اي بنظر من قومه مع كبره وانه اي هارون اسن
منه فكان ذلك الكلام كله من هارون الى موسى عم شفقة على
موسى عم لان نبوة هارون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل
هذا ثم قال هارون لموسى عليهما السلام اني خشيت ان تقول فرقت
بين بني اسرائيل فتجعلني يا موسى سببا في تفريقهم وما
كنت سببا في تفريقهم وانما قال هارون في تفريقهم فان عبادة العجل
فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له ومنهم
من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى اليهم فيسألونه في ذلك اي
في عبادة العجل فخشي هارون ان ينسب موسى عم ذلك الفرقان بينهم
اليه اي الى هارون فخاطبه بهذا الكلام لئلا ينسب هذا الفرقان
اليه وكان موسى عم اعلم بالامر من هارون لانه علم موسى ما الذي
عبده اصحاب العجل فكانه العبادة في علم موسى عم للحق الظاهر لا للعجل
لعلمه بان الله قد قضى اي حكم الا يعبد على [illegible] النبي المنقول
الا اياه وما حكم الله بشيء الا وقع فقد حكم الله في الازل ان يعبد له

في صورة العجل لذلك وقع وهارون لم يعلم بذلك فانكر عبادة
الحق في صورة العجل فكان عتب موسى عم اخاه هارون لما وقع
الامر في انكاره لعدم علمه بما علم موسى وعدم اتساعه فان العارف
من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء وقد مر مرارا تحقيق
كون الحق عين كل شيء فكان موسى عم يربي هارون تربية
علم وان كان اصغر منه في السن فالانبياء والاولياء العارفون
وان كانوا ينكرون العبادة للارباب الجزئية لكن انكارهم ليس
لاحتجابهم عن الحق الظاهر في صور الاشياء بل انكارهم بحسب
اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب
الباطن في كل شيء ونفي العبادة عن الالهة بحسب النبوة في نظر
خاص والمحجوبون وان انكروا ايضا لكن انكارهم لاحتجابهم
عن ظهور الحق في صور الاشياء ولذلك اي ولاجل كون موسى عم
مربيا لهارون لما قال له هارون ما قال رجع موسى عم
الى السامري فقال له ما خطبك اي ما امرك يا سامري يعني فيما
صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك
هذا الشبح من حلي القوم حتى اخذت انت بقلوبهم من اجل
اموالهم وانما اخذت القلوب من اجل الاموال فان عيسى
يقول لبني اسرائيل قلب كل انسان اي المراد منه قلب كل يا بني اسرائيل صح
انسان من حيث ماله لا يختص لبني اسرائيل فاجعلوا اموالكم
في السماء تكن قلوبكم في السماء فاشار عيسى عم الى ان القلوب
حيث كان المال وما سمي المال مالا الا لكونه بالذات تميل القلوب
اليه

اليه بالعبادة فهو اي المال المقصود الاعظم المعظم في القلوب لما فيها
اي في القلوب من الافتقار اليه اي الى المال وليس للصور بقاء فلا
بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه
الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا وقال موسى عم
له اي للسامري انظر الى الهك فسماه الها بطريق التنبيه للتعليم
انه مظهر الهي لما علم موسى انه بعض المجالي الالهية فعلم هارون
ما اشار اليه موسى عم من كلامه الى السامري وعلم ان غضبه وا
خذه بلحيته لا لاجل عبادة قومه العجل بل لاجل تعليمه بان الحق
يعبد في صورة العجل فما قال للسامري ما قال وما غضب على
على هارون الا تربية لهارون بالعلم لاحرقنه اي وقال له انظر
الى الهك لنحرقنه ولننسفنه وانما تصرف موسى في صورة العجل
بالحرق والنسف فان حيوانية الانسان لها التصرف في حيوانية
الحيوان لكون الله سخرها اي الحيوان للانسان ولا سيما
واصله ليس من حيوان بل هو معمول من الحلي فكان العجل المعمول
اعظم اي اهون في التسخير لان غير الحيوان ما اي ليس له ارادة
فلا يمتنع بما يريد الانسان بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير
اباية اي امتناع واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد
يقع منه الاباية في بعض التصريف فان كان فيه اي في الحيوان
قوة اظهار ذلك الاباية ظهر منه الجموح يقال جمح الفرس جماحا
وجموحا وبالفارسية سركشي كردن اي ظهر منه عدم الانقياد
لما يريده منه الانسان وان لم يكن له هذه القوة او يصادف

اى يوافق الانسان عرض الحيوان انقاد الحيوان هو للاجل ما يريد منه
الانسان كما ينقاد الانسان مثله مع الانسان لامر اى لاجل امر فيما
فوق الله اى فى الذى رفع الله ذلك المثل المنقاد اليه به عليه الى ما قوله
من اجل المال الذى يرجوه منه يتعلق بالانقياد المعبر عنه فى بعض
الاحوال بالاجرة فى قوله اى كما جاء انقياد الانسان مثله فى قوله تع
ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضا سخريا فما يسخر له
من بعض مثله الا من جهة حيوانيته لا من جهة انسانيته فالمسخر
اسم فاعل هو الانسانية والمسخر اسم مفعول هو الحيوانية وانما
لا يتسخر من انسانيته لان المثلين ضدان وضدان مستا
ويانه فى الدرجة لا يجتمعان ليس بينهما جهة جامعة من هذا الوجه
فلا ينقاد الانسان من هو مثله من جهة الانسانية فيسخره
الارفع فى المنزلة بالمال والجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الاخر
اما خوفا او طمعا قوله من حيوانيته لا من انسانيته يتعلق بتسخر
فما يسخر له من هو مثله فى المنزلة الا بما يسخر البهائم من التحرش
لانهما امثال فالمثلان ضدان فلذلك اى فلاجل عدم تسخير الامثال
بعضهم بعضا قال تع ورفع بعضكم فوق بعض درجات فما هو
اى فليس المسخر معه اى المسخر فى درجة اى المسخر فوقع
التسخير من اجل الدرجات والتسخير على قسمين تسخير براد المسخر
اسم فاعل قاهر فى تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده
وان كان مثله فى الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان
كانوا امثالا له فى الانسانية فيسخرهم اى السلطان لرعاياه

بالدرجة والقسم الاخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا الملك القائم بامرهم
فى الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ اموالهم وانفسهم
عليهم وهذا المذكور كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك مليكهم
ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة واما على الظاهر
فتسخير بالحال فالمرتبة حكمت عليه اى مرتبة الرعية حكمت على الملك
بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه وما عرف ان مرتبة رعيته تسخره
فى ذلك الامر ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة فى تسخير رعاياه
فعلم قدرهم وحقهم فآجره الله اى اعطى الله ذلك الملك العالم العامل
على ذلك العلم والعمل اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا
العمل الذى يكون على الله فى كونه الله فى شؤون عباده فمثل هذا
السلطان خليفة الله وقائم مقامه فى قضاء حوائجهم فاجر
هذا العمل على الله فالعالم كله مسخر بالحال اسم فاعل من لا يمكن ان
يطلق عليه انه مسخر اسم مفعول فاستحال على الله اطلاق هذا
الاسم عند اهل الشرع واما اهل الحقيقة فبمجرد وجود المعنى يجوز
اطلاق اسم ذلك المعنى على الله قال الله تع فى ثبوت هذا التسخير
بينه وبين عباده كل يوم هو فى شأن من شؤون عباده ثم
يرجع الى اصل المسئلة فقال فكان عدم قوة ارداع اى عدم تأثير
منع هارون بالفعل ان ينفذ فى اصحاب العجل بالتسليط على العجل
كما سلط موسى عم عليه اى على العجل بالحرق والنسف ولم يقدر
هارون بالفعل كذلك حكمة من الله تعالى كائنة ظاهرة فى الوجود
ليعبد الحق فى كل صورة نوعية من الانواع وانما قيدنا بذكر العبد

اذ لا يعبد الحق في كل صورة شخصية بل يعبد في صورة شخص
من كل نوع وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك اي بعد عبادة الحق
فيها فما ذهبت الصورة الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية
ولهذا اي ولاجل اقتضاء الحكمة ان يعبد الحق في كل صورة ما بقي نوع من
الانواع الا وعبد الحق في صورة فرد من افراد ذلك النوع اما عبادة
تأله كما في العجل والاصنام والشمس والقمر والنار واما عبادة تسخير
كما في عشق التسخير فلا بد من ذلك العبادة اما تألها واما تسخيرا
لمن عقل عن الله فانه يعلم ما قلناه وتميز المراتب فالامر في هذا
المقام منقسم بين العابد والمعبود والمعبود لا يكون معبودا
الا بعد الظهور بالرفعة عند عابده وهذا معنى قوله وما عبد
شيء من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد وبعد الظهور
بالدرجة في قلبه ولذلك اي ولاجل عدم عبادة المعبود الا بعد
ظهوره بالدرجة في قلب العابد تسمى الحق لنا برفيع الدرجات
ولم يقل رفيع الدرجة فكثر من الكثير الدرجات في عين واحدة
فانه قضى ان لا يعبد الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطت
كل درجة مجلى الهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه واعلاه
الهوى كما قال افرأيت من اتخذ الهه هواه فهو اعظم معبود
وانما كان الهوى اعظم معبود فانه لا يعبد شيء الا به اي بالهوى
حتى الحق لا يعبد الا به ولا يعبد هو اي لا يعبد الهوى الا بذاته
وفيه اي في حق الهوى اقول وحق الهوى والمراد هو الحق ان الهوى
سبب الهوى ولولا الهوى في القلب وهو المعبود بذاته ما عبد

الهوى

الهوى وهو المعبود بالهوى الا ترى علم الله بالاشياء ما اكمله اي علمه
وكيف تمم علمه في حق من عبد هواه واتخذه الها اي سماه الها فقط
دون غيره من مجالي لظهور الحق له فيه دون غيره فقال في حقه واضله
الله على علم والضلالة الحيرة وذلك التكميل والتتميم لما راى الحق هذا
العابد وهو من عبد هواه واتخذه الها ما عبد الا هواه بانقياده لطاعته
اي لطاعة هواه فيما اي في الذي يأمره الهوى به راجع الى العابد من عبادة
من عبده من الاشخاص بيانه لما صح ان عبادته اي عبادة من عبد
هواه لله كانت عن هوى ايضا كما ان عبادته لمن عبده من الاشخاص
عن هوى وانما كانت عبادة هذا العابد لله عن هوى لانه لو لم
يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى وهو الارادة النفسانية
من رجاء الجنة والنجاة عن النار لمحبته اي مع محبته الله تع ما
عبد الله ولا آثره على غيره ولولا عظم شان الهوى لما سقط
على هذا العابد وكذلك على من عبد صورة ما من صور العالم
واتخذها الها ما اتخذها الها الا بالهوى فاذا كان كذلك
فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه فله حكم في كل عابد ثم راى
اي علم الحق المعبودات الكونية والاعتقادية تتنوع في العابدين
فكل عابد امرا ما يكفر من يعبد سواه وهم المحجوبون والذي عنده
ادنى تنبيه اي ادنى مرتبة من العلم وهو الذي عبد هواه واتخذه
الها يحار اي وقع في الحيرة فقوله والذي مبتدا يحار خبره لاتخاذه
الهوى يتعلق بقوله ادنى تنبيه لا بقوله يحار اذ سبب الحيرة هو العلم
باتخاذ الهوى لا لاتخاذ الهوى بل لاحدية الهوى فانه اي الهوى

عينه وامره في كل عابد فاضله الله اي حيرة على علم بان كل عابد
ما عبد الا هواه ولا استعبده الا هواه سواء صادف هواه
الامر المشروع او لم يصادف فاذا علم هذا العابد هذا المعنى كمله
الله عليه في حقه بقوله فاضله الله على علم ولم يقل اضله الله على
جهل وهو حيرة الجهل فهو علم تام عند الله فهذا العابد يعلم هذا
المقام كما علم الله والمقصود ان الهوى اعظم مجلى عبد فيه الحق
لذلك الحمل الحق عليه في حق من عبد الهوى واتخذه الها بقوله و
اضله الله على علم فذا هذا الكلام ان الهوى اعظم مجلى الهي
عبد فيه الحق فكانت عبادته للهوى واتخاذه الها عن علم
بجلي وجواب لما قوله فاضله الله ادخل الفاء لطول الكلام او
محذوف لقرينة الدالة عليه تقديره لما راى الحق كذا وكذا الحمل
عليه في حق من عبد الهوى واتخذه الها او تم عليه او اضله الله
كيف شئت ويظهر من هذا المقام ان العابد ثلثة اقسام عابد جاهل
غير منقاد للشرع كعابد الاصنام وعابد محجوب منقاد للشرع
ولا يعلم هذا العابد بان كل عابد ما عبد الا هواه بل هو صاحب
اعتقاد يعتقد امرا ما في حق الحق وعابد يعلم بانه كل عابد ما
عبد الا هواه وهو الذي قال في حقه واضله الله على علم وهو الذي
اعلى العابدين وادنى العارفين وليس هو عارف مكمل والعارف
المكمل من راى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه اي يعبد الحق في ذلك
المجلى ولا كذلك ذلك العابد فانه راى الهوى مجلى للحق يعبد فيه
وهي لحقه بالعارفين ولا يرى غير الهوى مجلى الهيا يعبد فيه

الحق وليس كذلك بل الحق هو المعبود مطلقا سواء كان في الصور الهوائية
او غيرها من الصور الامكانية ويدوم عليه بهذا التفصيل عنهم
ولذلك اي ولاجل ان العارف المكمل راى كل معبود مجلى يعبد فيه
الحق سموه كلهم اي سموا المعبود كلهم الها مجازا تسمية المظهر باسم
الظاهر وانما اصطلحوا هذا الاسم لتوقف افادة بعض المعاني
واستفادتها عليه وهذا الاسم له ليس من حيث شخصيته بل من
حيث انه مظهر الهي من المظاهر الالهية مع اسمه الخاص حجر او شجر
او حيوان او انسان او كوكب او ملك هذا اسم الشخصية فيه
اي في كل معبود والالوهية فيه مرتبة الهية تخيل العابد له اي
تخيل عابد هذا المعبود انها اي الالوهية مرتبة معبوده وليس الامر
كما تخيله بل الامر فيه على الحقيقة ثابتة بقوله وهي اي تلك المرتبة
على الحقيقة مجلى للحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا
المعبود في هذا المجلى المختص ولهذا اي ولاجل كونه تلك المرتبة
مجلى الحق لبصر هذا العابد قال بعض من عرف هذا المعنى من
عبدة الاصنام مقالة جهل مصور قال ما نعبدهم الا ليقربونا الى
الله زلفى تسميتهم اياهم الهة فلولم يعرفوا وحدة الحق لما اجابوا
بهذا القول فان قولهم ليقربونا الى الله يدل على ما في علمهم من وحدة
الحق وتسميتهم الهة يدل على انها مجالي الحق لكنهم عبد والمجالي
من حيث هي مجالي الحق لا من حيث شيئتها ولا يعبدون الحق
الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة جهالة لان عبادة الاصنام
لا تقرب فيها الى الله فصور هذا الكلام منهم عن جهل حتى قالوا الاجل

الالهة الها واحدا ان هذا اى جعل الالهة الها واحدا لشىء عجاب
فما انكروه اى ما انكروا كونه الاله واحدا بل تعجبوا من ذلك اى
من كونه الالهة واحدة وانما تعجبوا من ذلك فانهم وقفوا اى
ثبتوا ووقفوا مع كثرة الصور ونسبة الالوهية لها اى الى الصورة
الكثيرة فجاء الرسول دعاهم الى اله واحد يعرف اى معروف عندهم
ولا يشهد اى ولا مشهود فان آلهتهم المشهودة لهم اصنامهم
بشهادتهم انهم اثبتوه اى الاله الواحد عندهم واعتقدوه فى
قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وانما قالوا ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله ولم يقولوا لكونهم آلهة لعلمهم بان تلك الصورة
حجارة لا تستحق العبادة لذاتها بل انما تستحق العبادة لكونها
مقربة الى الله ولذلك اى ولاجل علمهم بان تلك الصورة حجارة
لا تستحق الالوهية قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما
يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم من الحجر والشجر والكواكب
حقيقة فظهر ان تسميتهم الالهة لهم مجاز عندهم والمقصود ان
الرسول ما دعاهم الى المجهول المطلق عندهم بل دعاهم الى عبادة
ما علموا من الحق فانهم علموا ان الله واحد حقيقة واعتقدوه
لكنه لما غاب وبعد عن مشاهدتهم لا يعبدونه ولا ينقادون دون
اليه لاستحالتهم عبادة الغايب عن المشاهدة ولو قرب
من مشاهدتهم لعبدوه لذلك قالوا ليقربونا فلا يمكن العبادة
بدون القرب والمشاهدة عندهم فكانهم قالوا فى التحقيق ما نعبد
الها لم نره ولم ينكروا بان الله واحد وانما انكارهم فى عبادة

للاله الواحد المعروف الغير المشهود لهم فجاء الرسول بما ينافى
انكارهم من ان الاله المعروف الغير المشهود يجب له العبادة
وقرر ما فى علمهم واعتقادهم من ان الاله واحد واما العارفون
بالامر على ما هو عليه وهم الذين علموا ان الحق واحد ظاهر فى مجال
متعددة فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور مع
علمهم بان الصور كلها مجالى عبد فيها الحق لان مرتبتهم
فى العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذى
امنوا به اى الايمان الذى بسببه سموا مؤمنين فهم عباد ا
لوقت اى يعبدون الله بمقتضى الوقت يحكم على ظواهرهم بصورة
الانكار لما عبد من الصور قوله مع علمهم متصل الى قوله فيظهرون
اى فيظهرون العارفون بصورة الانكار مع علمهم بانهم اى
بان عبدة الاصنام ما عبدوا من تلك الصور اعيانها المسماة
باسماء المحدثات وانما عبدوا الله فيها اى فى اعيانه الاصنام
بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم اى من صور اصنامهم
فعبادتهم للاصنام ليست الا ما كان الامر عليه فانكارهم ليس
عن جهل بحقيقة الامر بل مرتبتهم فى العلم تعطيهم ذلك وقوله بحكم
يتعلق بقوله عبدوا الله وجهله اى جهل بما علم العارفون من ان
عبدة الاصنام ما عبدوا اعيانها المنكر الذى لا علم له بما تجلى الله
لعباده فى صور الاكوان وستره اى ستر تجلى الحق فى صور الكونية
والعبادة فيها العارف المكمل من نبى او رسول او وارث عنهم
فانكارهم ستر الانكار على الحقيقة فانهم اى ان العارف

عبدة الاصنام بالامتزاج اى بالاجتناب عن عبادة تلك الصور
لما امتزج عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله
اياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله فدعا الرسول عابد الاصنام الى عبادة اله يصمد على
صيغة المجهول اى يحتاج اليه كل شيء في وجوده وجميع احواله ولا
يحتاج هو الى غيره ويعلم مبني للمفعول من حيث الجملة اى
من حيث الاجمال اى يعلم كل شيء اجمالا ان لهم الها وهذا العلم
بديهي لذلك لا ينكر احد وجود الحق وانما الاختلاف في التعيين
فبعضهم عين الاصنام وبعضهم الكواكب وبعضهم النار وغير
ذلك ولا يشهد ذاته كما قال لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار قوله للطفه وسريانه في اعيان الاشياء تعليل لقوله
لا تدركه ولقوله وهو يدرك فلا تدركه الابصار كما انها اى
كما ان الابصار لا تدركه قوله ارواحها مفعول لا تدرك الضمير
راجع الى الابصار المدبرة منصوبة صفة لارواحها اشباحها
منصوب بالمدبرة وصورها عطف على اشباحها الظاهرة صفة لصورها
فاذا كان كذلك فهو اى الحق اللطيف الخبير والخبرة ذوق كما ذكر
والذوق تجل والتجلي لا يكون الا في الصور فلا بد لظهور التجلي منها
اى من الصور ولا بد لظهور الصور منه اى من التجلي اذ لا يكون الصور
ايضا بدون التجلي فلا بد ان يعبده من رآه قوله بهواه متعلق بقوله
ان يعبده ان فهمت ما ذكرناه لك وعلى الله قصد السبيل اى بيان الطريق
الموصلة **فص حكمة علوية في كلمة موسوية** اورد الحكمة

فص حكمة علوية
في كلمة موسوية

العلوية في كلمة موسى عم فان علو موسى عم تقتضي من هو علا
عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو علا عليه وانه قال تع في
حقه لا تخف انك انت الاعلى فكان موسى علا على من ادعى العلوية في
الربوبية بقوله انا ربكم الاعلى فابطل دعواه الكاذبة وكره حكمة
قتل الابناء من اجل موسى عم ليعود اليه اى الى موسى عم بالامداد
حيوة كل من قتل من اجله اى يمدون موسى في هلاك فرعون وجنوده
فيه فكان موسى اعلا على فرعون بالامداد من ارواحهم وانما يعود
اليه بالامداد فانه قتل على انه موسى وما ثمه اى وما في قتل الابناء
من اجل موسى جهل اى ليس بلا حكمة يعني ما قتل الابناء من اجل موسى
عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وهي العود اليه بالامداد
ولو لم يقتل من اجل موسى لا يعود اليه بالامداد فقد كان في علمه تع
ان موسى عم لا يعلو على فرعون الا بامداد من قتل من اجله على يد فرعون
وما فعل فرعون الا ما هو في علم الله ويجوز ان يكون معناه وما ثم جهل
اى وما في قتل الابناء على انه موسى جهل بل علم قتل كل واحد منهم
على انه موسى بالنص الالهي او بمناه وما جهل فرعون انما قتل الابناء
على انه موسى ليس بموسى فكان ذلك القتل عمدا او ظلما فوجب عليه
القصاص فعلى كل حال فلا بد لمن تعود حيوته على موسى اعني حيوة
المقتول من اجله وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى
وجب عليه القصاص فوجب على موسى اداء حق من قتل من اجله فا
جتمعوا مع موسى عم وطلبوا حقهم عنه فكانهم قالوا يا موسى انا قتلنا
من اجلك فكان لنا حقا ثابتا عليك فاد الينا حقنا فقتل موسى عم فرعون

اداء لما هو عليه من صونهم فما كان قتل فرعون على الحقيقة الا احياء فهي
اى صبيان المقتول حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الاغراض النفسية
بل هي على فطرة بلى فهي ارواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية
وانوار لطيفة وكذلك روح موسى عم نور لطيف فناسب كل منهم
للاخر لكن اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس في النهار فكل
من الارواح اللطائف فيها قد يتحد بعضها مع بعض ويمتاز اخرى
كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده معها في النهار فاذا انقطع
روح موسى عن تعلق الصورة الموسوية العنصرية افترقوا
عنه وامتاز كل واحد منهم عن الاخر كما امتاز قبل الاتحاد فانفرد
كل واحد منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقام الاصل فانفرد
روح موسى كما انفرد قبله فان لكل صورة روح خاص عند الله
ممتاز عن روح الصورة الاخرى وبهذا المذكور قد انقطع
وهم الناسخ من ظاهر كلامه فكان موسى اى فاذا اجتمع هذه
الارواح الطيبة اللطيفة في صبح موسى عم كانه موسى مجموع
بالنصب خبر كان صبح من قتل على انه هو فكل ما كان مهيئا لذلك
المقتول قوله مما بيان لما كان استعداد روحه الضمير يرجع الى
المقتول له راجع الى ما في قوله مما كان في موسى عم اى ظهرت تلك
الكمالات المهيئات للمقتول في استعداد روحه في صورة موسوية
وهذا الامداد اختصاص الهي لموسى عم لم يكن لاحد قبله من الانبياء
ولا يكون ايضا بعده فلا يجب اختصاص هذا الحكم لموسى عم دون
غيره من الانبياء فان حكم موسى عم اى فان الاحكام الالهية

المختصة

المختصة لموسى عم كثيرة فان شان موسى عم في اختصاص الاحكام
الالهية لا كشان سائر الانبياء وانا ان شاء الله اورد منها في هذا
الباب على قدر ما يلهم به الامر الالهي في خاطري واول ما كان هذا الاختصاص
المذكور اول ما شوفهت اى خوطبت به مشافهة من هذا الباب
اى من النص الموسوي فاذا كان الامر في حق موسى عم على
ما ذكرناه فما ولد موسى الا وهو مجموع ارواح كثيرة موجودة
بوجود واحد بحيث لا امتياز بينها جمع قوى فعالة على صيغة المفعول
بدل من قوله مجموع ارواح اى فما ولد موسى الا وهو جمع قوى
فعالة ويجوز ان يكون مصدرا بمعنى المجموع وهو اما بدل من
مجموع على ما ذكر او صفة له او خبر مبتدا محذوف او هو جمع قوى
فعالة وانما قلنا جمع قوى فعالة لان الصغير يفعل في الكبير لذلك
نفعل موسى عم في صغره بفرعون وغيره لانه مجموع ارواح الاطفال
وهي قوى فعالة الا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل
من التنزيل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه الكبير وهذا صح
هذه الملاعبة في الشرع مع انه قال الشارع كل لعب حرام لان هذه الملاعبة
ليست من فعل الكبير بل من فعل الصغير في الكبير يظهر من صورة
الكبير بصدور منه بلا اختيار وشعور ولا يؤاخذ الفاعل بمثل هذا الفعل
ويزقزق اى يتكلم الكبير بلسان الصغير له اى للصغير ويظهر له بعقله
اى وينزل الكبير للصغير في رتبة عقل الصغير فهو اى الكبير تحت
تسخيره وهو اى الكبير لا يشعر انه تحت تسخير للصغير ثم يشغله اى يجعل
الطفل الكبير فهو مشغول بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتانيسه

حتى لا يضيق صدره بهذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك اى فعل
الصغير بالكبير لقوة المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث
التكوين والكبير ابعد فمن كان من الله اقرب يسخر من كان من الله
ابعد كخواص الملك للقرب منه اى لكونهم قريبا من الله يسخرون الا
مجويه كان رسول الله عم يبرز اى يظهر بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف
راسه حتى يصيب ويقول انه حديث عهد بربه وبروزه عم اليه تلقيه
الى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الالهية وكشف راسه
رفع التعينات المانعة لوصول الفيض الالهى فانظر الى هذه المعرفة
بالله من هذا النبى عم ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر
المطر افضل البشر لقربه من ربه فكان المطر مثل الرسول اى الملك وهو
جبريل عم الذى ينزل اليه اى الى الرسول بالوحى فدعاه بالحال بذاته
اى دعا المطر الرسول بذاته بلسان الحال كما دعا الملك بلسان الوحى
فبرز اليه اى الى المطر النازل ليصيب منه ما اتاه به من ربه
من المعارف والحقايق الالهية كما برز للملك النازل ليصيب من
الملك ما اتاه به من ربه من الوحى فلولا ما حصلت له اى للرسول
منه اى من المطر الفايدة الالهية بما اصاب اى الرسول منه اى من المطر
ما برز بنفسه اليه بقوله بما اصاب يتعلق بقوله حصلت وفاعل اصاب
يرجع الى الماء وما فى قوله فلولا ما حصلت زايدة ربوت لتاكيد الفايدة
الى اصله من المطر فهذه اى ما ذكر من احوال النبى عم من المطر
رسالة ماء جعل الله منه كل شىء حى فافهم واما حكمة القائه فى
التابوت ورميه فى اليم وهو المسمى بالنيل فالتابوت اشارة الى

ناسوته وهو الجسم العنصرى الموسوى واليم اشارة الى ما حصل له
اى لموسى عم من العلم بواسطة هذا الجسم قوله مما بيانه للعلم اعطته
اى ذلك العلم لموسى القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية
قوله التى صفة لقوى المذكورة كلها لا يكون شىء منها اى من تلك
القوى ولا يكون ايضا من امثالها لهذه النفس الانسانية
الا بوجود هذا الجسم العنصرى فالجسم العنصرى الانسانى
اجل مخلوق الله تع خلقه الله للانسان ليحصل كمالاته المودعة
فى نشاته وبه عظم الله ادم فامر الملائكة بالسجود فلما حصلت
النفس فى هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله
لها للنفس الانسانية هذه القوى الات يتوصل بها الى ما
اراده الله منها اى من النفس فى تدبير هذا التابوت الذى
فيه سكينة الرب اذ ربوبيته تع لا تزال تتحرك الى ان تصل الى
هذا المربوب التام فسكن فيه الرب لحصول ما هو المقصود
من الربوبية بهذا التابوت دون غيره فرمى به على صيغة المجهول
اى رمى موسى بالتابوت او المعلوم اى رمى الحق موسى بالتابوت
على يدى امه فى اليم ليحصل اى ليكون موسى مستعليا بهذه القوى
وهى القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم العنصرى على فنون
العلم يعنى ان هذا الرمى اشارة الى ان نفس الانسانية القيت
فى تابوت البدن ورميت به فى يم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة
لها فى التابوت مستعلية على فنون العلم فاعلم اى الحق موسى عم
بوكل الرمى انه اى ان الشان وان كان الروح المدبر له اى للتابوت

هو الجسم العنصري هو الملك بفتح الميم وكسر اللام ان الروح ملك التابوت
وجاز بكسر الميم وسكون اللام فان الروح ملك الحق فانه اي فان الشأن
لا يدبره اي لا يدبر هذا التابوت الا به اي بسبب هذا التابوت فاصحبه
اي فاصحب الله الروح هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي
عبّر على البناء للمفعول من التعبير عنه بالتابوت في باب الاشارات
قوله والحكم على صيغة الجمع اي يقال في اصطلاح اهل الاشارة للناسوت
تابوتا فدبّر الروح ملكه الذي هو الجسم العنصري بملكه التي هي القوى
الكائنة في هذا الناسوت فدبّر ملكه بملكه كذلك دبّر الحق العالم
فانه ما دبّره الا به اي الحق ما دبر العالم الا بالعالم او بصورته وتفسير
الصورة سيأتي من بعد فاما ما كان فما دبره الا به اي ما دبر الحق
العالم الا بالعالم اذ صورة العالم من العالم لكنه ليس من عالم الناسوت
فجعل مقابلا تارة بقوله او بصورته ومصرحا بقوله بعد فما دبره
الا به كتوقف الولد على ايجاد الوالد والمسببات على اسبابها
والمشروطات على شروطها والمعلولات على عللها والمدلولات
على ادلتها والمحققات بفتح القاف على حقائقها وكل ذلك من
العالم وهو اي التوقف المذكور من تدبير الحق فيه اي في العالم فما دبره
الا به واما قوله بصورته اعني صورة العالم فاعني به الاسماء
الحسنى والصفات العلى قوله التي صفة للاسماء والصفات سمى الحق
بها اي بالاسماء الحسنى واتصف الحق بها اي بالصفات العلى
وانما فسر الصورة ههنا بالاسماء الحسنى والصفات العلى مع ان صورة
العالم هي الاعيان الثابتة في العلم وهي مظاهر الاسماء الحسنى والصفات

العلى

العلى نظرا الى اتحادهما بالذات فاذا دبر الحق العالم بالاسماء والصفات
فما وصل الينا من اسم يسمى به الحق الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه
في العالم فما دبر العالم ايضا كتدبيره بالعالم الا بصورة العالم فما
جمع في كل فرد فرد من عالم الناسوت تدبيران من وجهين تدبير
بصورته من الاسماء الحسنى وهي ليست الا الاسماء الحسنى والصفات العلى والاعيان
الثابتة في العلم من العالم بل هي صورة العالم فصورة العالم ليست من العالم
بالنسبة الى ذي الصورة واما بالنسبة الى ذات الحق المدبر لها فهي من العالم
فذات الحق مدبر لها فالمراد ههنا بالعالم ما عدا الاسماء الحسنى اذا
الكلام في عالم الناسوت وهو التابوت والعالم الجسماني وعالم الملك
لا في عالم اللاهوت وهو عالم الروح الاسماء والارواح فتدبير الحق
في مثل هذا العالم عالم الاسماء لكونه الا بذاته لا بالواسطة اصلا
بخلاف عالم الناسوت فلا بد من تدبير الحق فيها من واسطة وتدبير
العالم بمثله فالحرف الفاصلة بمعنى الواصلة ولكن اي ولا اصل
ان الحق ما دبر العالم الا بصورة العالم قال في خلق آدم الذي هو
البرنامج اي الانموذج الجامع لنعوت الحضرة الالهية التي هي
الذات والصفات والافعال قوله ان الله خلق آدم على صورته فقول
قال وليست صورته اي صورة الحق سوى كل الحضرة الالهية فاوجد
في هذا المختصر الشريف الذي هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية
وجميع حقائقه ما خرج هو عنه اي عن هذا المختصر في العالم الكبير
المنفصل وانما قال حقائق ما خرج عنه اذ ما يوجد في المختصر جميع
ما في العالم الكبير بصورها وتشخصاتها وتعيناتها بل ما يوجد ما

في العالم الكبير الا بحقايقها وهي الامور الكلية التي تحتها افراد شخصية
فلا يوجد في الانسان الكامل الاشخاص الجزئية الموجودة في العالم الكبير
بل توجد حقايقه بكل الاشخاص فيه وجعله روحا للعالم الكبير المنفصل
فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة التي خلق الله الانسان الكامل
عليها فالمراد بادم في قوله خلق الله ادم على صورته وهو الادم الحقيقي
الذي سمي الانسان الكامل والروح المحمدي وهو قوله اول ما خلق الله
روحي وهو عالم اللاهوت لا الادم الصوري العنصري وهو جزء من العالم
الكبير عالم الملك سخر له هذا الروح الكلي وهو صورة العالم الكبير
روحه فدبر الحق الانسان الكامل بذاته ودبر العالم بالانسان
الكامل فعلم انه ليس شيء من العالم الا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس
شيء في العالم الا وهو مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته
اي تقتضي حقيقة الانسان الكامل وهو صورة العالم ان يكون
العالم كله مسخرا له فقال وسخر لكم ما في الارض جميعا منه وكل ما في العالم
تحت تسخير الانسان علم ذلك اي علم كون كل ما في العالم تحت تسخير
الانسان من علمه اي من علم الانسان وهو اي العالم بذلك الانسان الكامل
اذ علم عن كشف الهي وتجل حقي وجهل ذلك التسخير من جهله اي من جهل
الانسان وهو اي الجاهل بذلك الانسان الحيوان فكانت صورة القاء
موسى عم في التابوت والقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر
وفي الباطن نجاة له من القتل فدبر الحق حيوة موسى عم في صورة الهلاك
فحي موسى باليم كما يحي النفوس بالعلم عن موت الجهل كما قال او من كان
ميتا يعني بالجهل فاحييناه يعني بالعلم وجعلنا له نورا يمشي به في الناس

وهو

وهو اي النور الهدى كمن مثله في الظلمات وهي اي الظلمات الضلال
ليس بخارج منها اي لا يهتدي ابدا فان الامر في نفسه لا غاية يوقف
عندها فالهدى هو ان يهتدي الانسان الى الحيرة فيعلم الانسان
ان الامر حيرة فالضلال هنا يقابل الحيرة الحاصلة من العلم اذ هو
تغير للظلمات وهو الجهل وهو لا يهتدي الانسان الى الحيرة فلا
يعلم ان الامر حيرة والحيرة قلق بثلث نقاط وحركة عطف تفسير
للقلق والحركة حيوة فلا سكون فلا موت ابدا لمن كان حيا بحي
العلم ووجود عطف على حيوة اي الحركة وجود فلا عدم فيه فظهر
بذلك ان العلم حيوة ووجود والجهل موت وعدم وكذلك في الماء
الذي به حيوة الارض وكما ان حيوة الانسان بالعلم كذلك حيوة
الارض بالماء وحركتها اي حركة الارض قوله فاهتزت وهو قوله
وترى الارض هامدة اي ميتة ساكنة فاذا انزلنا عليها الماء
اهتزت اي تحركت والحركة حيوة فكانت الارض الميتة حيا بالماء
كما ان النفوس الميتة حيا بالعلم وربت اي ازدادت وحملها
قوله وربت وولادتها قوله وانبتت من كل زوج بهيج اي انما
اي الارض ما ولدت الا من يشبهها اي طبيعيا مثلها كما ان الارض
بدون الانسان ما ولدت الا شبهها فكانت الزوجية التي هي الشفعية
لها اي للارض بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود الحق كانت
الكثرة له وتعداد الاسماء انه كذا وكذا بما اي بسبب ما ظهر عنه
اي عن الحق من العالم الذي يطلب نشأته حقايق الاسماء
الالهية ليظهر عن الحق بسبب اتصافه بها فثنيت به على صيغة المجهول

من باب التفعيل اى شغفت بسبب العالم وبخالقه بالعاشق اى
وبسبب خالق العالم اذ الحق لا يوجد العالم الا من حيث اتصافه
بحقايق الاسماء الالهية وهي الحيوة والعلم والقدرة فتثبت بهذا
المجموع اى العالم وحقايق الاسماء وبالفاء اى ثبتت بالعالم وبالاسماء
اذ الاسماء والعالم حضرتان متقابلتان بالربوبية والمربوبية فالمعنى
واحد لكنه بل الفاء اقرب الى الفهم وانسب بالمقام لان الاسماء الحسنى
ما ذكرت في هذا المقام الا مقابلا وبخالقه العالم في خلاف العالم و
صورته وروحه المدبرة له قال الشارح القيصري وصحف بعض
الشارحين قوله بخالقه وقرأ بخالقه من الخلاف وهو خطاء تم كلامه
فانظر بنظر الانصاف هل هو محل غلطه ام لا احدية الكثرة
مفعول قام مقام فاعل ثبتت وقد كان والحال ان الحق احدى العين
من حيث ذاته غني عن العالمين واحدية الكثرة تثبت بما ظهر عنه من
العالم كالجوهر الهيولاني احدى العين من حيث ذاته كثير من حيث
الصور الظاهرة فيه اى في الجوهر الذى هو اى الجوهر حامل لها بذاته
يعنى او لان الحق احدى العين من حيث ذاته وكثير بالاسماء والعالم
وشبه بالجوهر الهيولاني ثم عكس التشبيه اهتماما في بيان هذه المسئلة
التى هي اصول المسائل الالهية فقال كذلك اى كالجوهر الهيولاني الحق احدى
العين من حيث ذاته كثير بما ظهر عنه من صور التجلي وكان الحق مجلى
صورة العالم مع الاحدية المعقولة كالمرآة الواحدة التي كانت مجلى
للصور الكثيرة مع احديتها فانظر ما احسن هذا التعليم الالهي الذى
خص الله بالاطلاع على من شاء من عباده وانما هذا التعليم الهيا اذ

كل

كل ما ذكر من التعليم هو التحقيق الذى علمه الله في كلامه المجيد ولما وجد
آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية
والسا هو الشجر فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجر
في اليم فاراد قتله فقالت امرأته آسية وكانت منطقة بالنطق الالهي
اى هي التي انطقها الله من غير اختيار فيما قالت لفرعون وانما قالت
منطوقة بالنطق الالهى اذ كان الله خلقها للكمال قال عم عنها حيث شهد
لها ولمريم بنت عمران قوله بالكمال يتعلق بقوله شهد اى شهد بالكمال
الذى هو للذكران وهذا معنى حديث النبي عم كملت من النساء
اربع مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة
فشهد رسول الله في حقها بالكمال الذى هو للرجال فجعل رسول الله
آسية من زمرة الرجال فكانت منطوقة بالنطق الالهى اى تخبر عن
الكمال الذى سيحصل لها ولفرعون بموسى عم فكلامها صدق
واقع فيما قالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لى ولك فلما قالت
كذلك فبما اى فموسى عم قرت عينها اى عين آسية بالكمال الذى
حصل لها اى اعطاها الله ذلك بسبب موسى عم كما قلنا من ان
الرسول شهد لها بالكمال الذى هو للذكران فكان قرة عين لها بهذا
الكمال المشهود به فكان موسى عم قرة عين لفرعون بالايمان الذى
اعطاه الله عند الغرق والمراد بذلك الكلام اثبات الشاهدة
العادلة لايمان فرعون من النساء الصادقة المكرمة عند الله منه
كما يقول الرسول عم حيث قال كى قال عم عنها حيث شهد لها فقبضه
الله على تقرير ثبوت ما ذكر من الدليل طاهرا اى حال كونه طاهرا مطهرا

من حيث البدن والروح ليس فيه اى بحيث لا يوجد فيه عند الانتقال
شئ من الخبث وهو الشرك وانما قلنا قبضه على الطهارة لانه اى
لان الشان قبضه الله عند ايمانه وهو قوله امنت بالذى امنت به
بنو اسرائيل فطهر جسده وروحه بالايمان ثم قبض فكان قبض الروح
واقعا بعد الايمان وقبل ان يكتسب شيئا من الاثام والاسلام يجب
اى يسقط ويمحو ما قبله من حقوق الله وتحقيق مثل هذا الايمان
ان يحمل صحيحا معتدا به ان لم يعارضه الدليل او لم يرد المنع على
دليله فنذكره ان شاء الله تعالى مافيه من المنع والمعارضة فقوله وكانت
منطقة بالنطق الالهى وقوله لانه قبضه دليل وقوله وجعله اية على
عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله دليل وقوله
فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون
ممن ييأس من رحمة الله بادر الى الايمان دليل وقوله من بعد وقرينة
الحال يعطى انه ما كان على يقينه بالانتقال دليل ونتيجة الدلائل
المذكورة قوله فكان موسى عم كما قالت امرأة فرعون فيه اى فى حقه عم
انه قرة عين لى ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعها به
اى بموسى عم وان كانا ما شعرا بانه هو النبى الذى يكون على يديه هلاك
آله وليس كل واحد منها دليلا قطعيا على مقبولية ايمان فرعون وصحته
عند المنع لو ورد المنع على كل منها ولا مجموعها دليلا عنده على صحة ايمانه
لمعارضة الاجماع اما الاول فلان قوله وكانت منطقة بالنطق الالهى
انه قرة عين لى ولك عسى ان ينفعنا احتمل ان يكون من قبيل قوله تع
حكاية عن ابرهيم عم بل فعله كبيرهم فكان هذا القول من الكاملة

نجاة

نجاة لموسى عم عن القتل من يد فرعون سواء كان موسى قرة عين لفرعون
بالايمان ام لا فكان سببا لحيوة موسى عم فلا يلزم الكذب على تقدير
عدم صحة الايمان لصدور هذا الكلام عن حكمة وهى النجاة عن القتل
فوقع كما قالت مع انه لا نقول هذا القول الاعلى اراد فرعون كما فى
قلبه من شوق الولد فانه الصبيان قرة عين للابوين فكان موسى عم
قرة عين لفرعون فى زمان صباوته فصدقت فى قولها عسى ان ينفعنا
من غير احتياج الى صحة الايمان واما الثانى فلان قوله لانه قبضه
عند ايمانه نص فى وجوده ولا يلزم منه الدلالة على صحة الايمان
اى على منفعته لجواز ثبوت الايمان ولا منفعة لعدم وقوعه فى وقته
اذ الايمان هو التصديق بما جاء به من عند الله والمقبولية خارجة
عن ماهية التصديق لازمة له بحسب الوقت كقوله يوم لا ينفع
نفسا ايمانها واما الثالث فلان قوله وجعله اية على عنايته سبحانه
بمن شاء ممنوع لكثرة الدلائل على عنايته سبحانه فى الاخبارات
الالهية فلا احتياج الى الدليل على عنايته بمن شاء الى صحة ايمانه
واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون ممن ييأس من رحمة الله ما
بادر الى الايمان يحتمل ان يكون فرعون بادر الى الايمان ولم يكن
مأيوسا من رحمة الله بل راجيا رحمة من الله وبادر الى الايمان
وكان كافرا لعدم وقوع رجاء الرحمة فى وقته كما ان الناس كلهم
عند طلوع الشمس من مغربها وذلك الايمان لا يكون الا عن رجاء فانهم
لا ييأسون ويبادرون الى الايمان لكنهم كافرون لعدم وقوع رجائهم
فى وقته فكان ايمان فرعون ضروريا خارجا عن الاختيار لانكشاف

ماجاءت به الاخبارات الالهية من الوعد والوعيد واما الثاني
فلان قوله قرينة الحال يعطي انه لما كان على يقين بالانتقال لانه عاين
المؤمنين يمشون في الطريق فانه يجوز ان يكون ايمانه في تلك الساعة
للنجاة عن الهلاك واسر في نفسه بعدها دعوة الربوبية فعلم الله
منه ذلك فلم يقبل ايمانه وسبب ذلك ان فرعون حيث راى
السحرة لما امنوا نجوا عن هلاك العصا فزعم ان مجرد الاقرار
باللسان سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ينفع له في الدنيا وفي
الاخرة فقد ظهر لك ان قوله فقبضه الله طاهرا مطهرا لا يثبت عنه الا
على تقدير ثبوت الادلة المذكورة في اثباته فلم يكن هذه الادلة عنده
نصوصا في ايمانه لما لم يكن الادلة الدالة على شقاوته في الاخرة عند
اهل الظاهر نصوصا عنده لان قوله تع الآن وقد عصيت قبل وكنت
من المفسدين يحتمل ان يكون عتابا لفرعون لا ردا للايمان فلا ينافي
قبول الايمان وكذا سائر الايات الدالة على شقاوته مثل هذه الاية
فلما لم ينص الحق باية من القرآن الكريم في سعادته وشقاوته في الاخرة
ذهب الى التوقف في حق فرعون فقال والامر فيه الى الله ولو كان
له نص في ذلك لوجب عليه الحكم بمقتضى النص وقال والامر فيه الى الله
ولم يقل كذلك اشارة الى ورود المنع المذكور ولا يتخيل احد الدليلين
على الآخر عنده فتوقف فيه عند تراكب الادلة لم يبق عليه قبول مثل
هذا الكلام ولا تتوهم ان التوقف في مثل هذا المقام من مثل هذا الكامل
يخالف الاجماع وانما المخالف من ذهب الى صحة ايمانه حاشاه من العقلاء
فضلا عن هذا الكامل فان التوقف هو الوقوف مع النسبة الحكمية ورجوع

من

من التقليد الى الجادة ودخول فيهم في الجادة لان الوقوف مع قلوبهم لا اطلاقهم
الذي هو صحة الايمان فلا يكون خارجا منقطعا عنهم ولئن سلم التوقف
ليس مذهبه وانما مذهبه ما قاله في الفتوحات المكية فرعون ونمرود
مؤبدان في النار والمراد من هذا المقام اظهار الدلائل الموصلة الى التوقف
التي لم يتفطن عليها علماء الرسوم ولاثباتها احد غيره من اهل الله
فلا يكون التوقف مذهبا للشيخ كيف وقد قال في هذا الكتاب وفي
بعض كتبه لابد لاهل الكشف ان يتبع اماما من الائمة الاربعة
في الاعتقادات الدينية والعمليات الشرعية ولا شك ان شقاء فرعون
من الاعتقادات الدينية والا لما كفر من قال بايمانه ولا دلالة في عبارة
الكتاب على صحة ايمانه بل عبارته كلها تدل على جواز صحته بالنظر الى
ظاهر القرآن من غير نظر الى الاجماع لوقوعه في اخر المسألة فما ذكرناه حصل
التوفيق بينه وبين اهل الشرع عند اهل الانصاف فظهر لك ان ما
يقول له الناس في هذه المسألة في حق الشيخ افتراء منهم عليه ولعل غلط
العامة نشأ من كلام الشارحين الذين لم يحصلوا مرتبة الشيخ
وبنوا الكلام على خلاف مراده لعدم مناسبتهم بالمجردات ومن موضع
غلطهم قوله في حق فرعون فقبضه الله طاهرا مطهرا قال داود القيصري
في شرح هذا الكلام لما كان ايمان فرعون في البحر حيث راى طريقا
واضحا عبر عليها بنو اسرائيل قبل الغرق وقبل ظهور احكام الآخرة له
مما شاهده الناس عند الغرغرة جعل ايمانه صحيحا معتدا به
فانه ايمان بالغيب تم كلامه وليس بصحيح لانه لو جعل ايمانه صحيحا لم
يتوقف في اخر كلامه اصلا فقد توقف وجعل الاجماع دليلا على توقفه

فقال هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن ولم يتل نص ثم انا اقول
بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه
فبينه في آخر الكلام ما هو المراد من قوله فيقبضه الله طاهرا مطهرا وهو
الجواز لا الصحة اي فجاز ان يقبضه الله طاهرا مطهرا وقد ثبت في علم
الاصول ان الكلام يتوقف على آخره ان كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط
والاستثناء والشيخ قد حرر كلامه في مسئلة فرعون على هذه القاعدة
وان كان منفصلا في الظاهر لكنه متصل في المعنى لان الكلام في مسئلة
واحدة وهي مسئلة فرعون فالحكم والاعتبار للآخر لا للاول فكل ما ذكر
من الادلة في حق ايمانه فرعون بحل محتمل البيان فقوله ثم انا نقول
بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان المحتمل وهو بيان تغيير فيصح موصولا
ومفصولا وما علم هذا الشارح مراد الشيخ فغلط ومن غلطه غلط بعض
الناس حتى اكثر الصوفية في زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم واشتهر
وزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام وهو
بريء من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد يجلي لاهل الله برحمة
فكشف لهم جواز الرحمة في حق فرعون من وجوه الآيات واشاراتها
التي لا تنكشف للعلماء وسنتم الكلام في المسئلة في آخر الفص ان شاء الله
فان قيل فما الحكمة في انكشاف هذا المعنى في حق فرعون من الآيات
لاهل الله وعدم الانكشاف لاهل الظاهر قلنا اما عدم الانكشاف
فلانه لما كان رجاء العوام غالبا على خوفهم لبعدهم عن الحق باحتجابهم
بالصفات النفسانية وكان العلماء رؤساءهم ومقتداهم جعل الله في قلوبهم
غيرة وجرأة حتى اجتمعوا وحكموا بحسب ورود ظاهر القرآن على شقائه في

الآخرة فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الآيات ليظهر هذه
الحكمة المقصودة ظهورها فلو كشف الله لهم ما كشف لاهل الفناء
لم يظهر منهم هذا الحكم بل يظهرون جواز الرحمة فيهلك الناس من
الجهلاء بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علمائهم الذين
هم رؤساؤهم جواز رحمة الله على مثل هذا الطاغي المدعي للربوبية كانوا
مغرورين بجوده ولطفه وسعة رحمته فزال عن قلوبهم خوف
عظمة الله وكبريائه وقهاريته فاجترؤوا على الله وارتكبوا المنهيات
فهلكوا في بحار العصيان كهلاك فرعون وقومه واما الانكشاف
فلانه لما كان خوف هذه الطائفة غالبا على رجائهم لانهم اهل
فناء واهل قرب وكان حالهم ان يروا انفسهم احقر الاشياء
واذلها عند الله حتى يشاهدوا عند غلبة الفناء ان الكفار
اعز واكرم منهم عند الله فلو لم يطلعهم الله باشارات القرآن
الكريم في حق فرعون لمالوا عن الاعتدال وهو بين الخوف والرجاء
وخرجوا عن دائرة العقل بسبب ازدياد خوفهم ويبقوا حيارى
ساقطين عن العمل او تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود
استحقاقهم بعذاب الله فاظهر الله لهم شمول رحمته باخبث
الاشياء وهو المدعي الربوبية تسلية لهم وحفظا عن مثل هذه
المهالك فكانت هذه الدلائل الرحمانية آية لاهل الفناء حتى
لا ييأسوا امورهم من رحمة الله فهم بتلك الدلائل الرحمانية
يرجون رحمة الله وبالدلائل القهارية يخافون عذاب الله فهم
بين الخوف والرجاء بالآيات الواردة في حق فرعون فانهم اذا نظروا

الى الاجماع خافوا عذاب الله واذا نظروا الى اشارات الآيات يرجون
رحمة الله فهم صاحب الدليلين لانهم جامعون الشريعة والحقيقة
وكلّ الدلائل النقلية والاستدلالية وهي الاجماع وظاهر القرآن
آية لاهل الوجود حتى لا يجترؤا اعدهم على المعاصي فهم يوكل
يخافون عذاب الله فقط حيث قهره الله ومن تابعه في الدنيا
بالهلاك وفي الآخرة بالعذاب الابدي ولا رجاء لهم في حق فرعون
لعدم اطلاعهم بالحقايق القرآنية فهم صاحب دليل واحد واما
حكمة ظهور هذه المعاني من لسانهم فهي ابتلاء من الله للراسخين
في العلم من علماء الظاهر حتى علموا ان لله عبادا لم يصلوا درجتهم
في رتب العلم ولم يعرفوا انفسهم في مورد البحر ويضحى علمهم
في علم ذلك العبد فمثل هذا الكلام من كراماتهم القولية ومتشا
بهاتهم تصور منهم بالراسخ ومن لم يعلم محكمات احوالهم او لم
يردها الى المحكمات فقد اخطأ باتباعه بالمتشابهات فضل وا
ضل او انكر وظن السوء لخفاء سببها عليه فبعد صدور مثل
هذا الكلام منهم وقع الخلاف بين الناس فمنهم من علم مرادهم من
كلامهم وعلم مرتبتهم في العلم لسلامة عقلهم وقوة مناسبتهم الروحانية
بينهما ومنهم من فوض امرهم الى الله تعظيما لهذه الطائفة وانصافا
من انفسهم ومنهم من انكر لعدم المناسبة والجهل مصيب ومأجور
الا من اتبع المتشابهات وعمل بها فانه ضال مضل اعوذ بالله من
الاتباع بالمتشابهات والعمل بها والله اعلم بحقيقة الحال ثم يرجع
الى احوال موسى عم فقال ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام

موسى

موسى فارغا من الهم الذي كان قد اصابها ثم ان الله حرّم عليه المراضع
حتى اقبل ثدي امه فارضعته ليكمل الله لها سرورها اي سرورها
به اي بالارضاع او بموسى كذلك علم الشرايع من التعليم اي كما ان
الله حرّم على موسى المراضع وعلّق ثدي امه من عنده كذلك علم الشرايع لموسى عم
من لدنه وحرّم عليه اتباع شريعة غيرها او من العلم اي بينة علم الشرايع مع
صاحبها كنسبة موسى مع لبن امه او معناه كما ان الله حرّم على موسى عم
المراضع وعلّم طريقه لبنه كذلك علم لكل نبي شريعة اي طريقة على الذي
جاء منها وحرّم على ذلك النبي عم شريعة غيره كما حرّم على موسى ثدي غير
امه كما قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي من لكل الطريقة جاء وكما ان
هذا القول اشارة الى الاصل الذي منه جاء اي كل واحد منكم وغذاؤكم
الروحاني والجسماني من طريقكم الخاصة التي هي الاصل كما ان موسى وغذاؤه
جاء من اصله وهي امه فهو اي الاصل غذاؤه اي غذاؤه الذي جاء منه كما ان
كما ان فرع الشجرة لا يتعدى الا من اصله فما كان حراما في شرع يكون عينه
ما كان حلالا في شرع اخر كما ان ما كان حراما لموسى عم من المراضع يكون حلالا
لآخر يعني في الصورة اعني قولي كونه حلالا اي عينية الحرام والحلال لا يكون
الا في الصورة وفي نفس الامر ما هو عينه ما نفي لان الامر خلقه جديد ولا تكرار
في نفس الامر فالخمر الحرام في شرعنا عينه الخمر المباح في شرع اخر في الصورة واما
في نفس الامر فليس ما كان حراما في شرع يكون عينه ما كان حلالا في شرع آخر
فلهذا اي فلاجل كون الامر خلقا جديدا انتهاك فكنى الحق عن هذا في موسى عم
اشارة الى قوله فما كان حراما او الى قوله لكل جعلنا منكم او الى قوله كذلك علم
الشرايع بتحريم المراضع فامه اي ام الولد على الحقيقة من ارضعته لا من ولدته

فان ام الولادة حملته على جهة الامانة فتكون فيها من التكوين فيها اى فى
رحم الام وتغذى بدم طمثها وهو دم الحيض من غير ارادة لها فى ذلك
التكوين والتغذى حتى لا يكون عليه امتنان فانه اى الشان ما تغذى
الا بما انه اى الشان لو لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها
وامرضها فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها
بنفسه من الضرر الذى كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا
يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت
برضاعته حياته وابقاءه وقد اشار بذلك ان الانبياء والمرسلين
والملكين مرضعة العلم للناس قال الرسول انا ابو الارواح وآدم الاشباح
وهو ام ولادة وام رضعة لما كان ام موسى فجعل الله ذلك
الرضاع لموسى فى ام ولادة فلم يكن لامرأة عليه فضل الا لام
ولادته لتقر عينها ايضا كما تقر عين امرأة فرعون او كما تقر عينها
بنعمة الله عن الهلاك من فرعون لكونه فؤادها فارغا من الهم
بتربيته وتشاهد انشاءه فى حجرها ولا تحزن ونجاه الله اى
نجا الله روح موسى عم من غم التابوت اى البدن فخرق موسى
ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهى وان لم يخرج عنها اى
عن الطبيعة بالكلية لكنه نجا من حجاب ظلمات الطبيعة وفتنه فتونا
اى اختبره فى مواطن كثيرة ليتحقق فى نفسه صبره على ما ابتلاه الله
به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطى بما الهمه الله ووفقه الله
له فى سره وان لم يعلم بذلك التوفيق ولكنه لم يجد فى نفسه اكتراثا
اى مبالاة بقتله مع كونه ما توقف اى ما صبر حتى يأتيه امر ربه بذلك

القتل

القتل وانما قتله بالهام الله وتوفيقه مع عدم العلم بذلك الالهام و
التوفيق لان النبى معصوم الباطن عن الكبائر من حيث لا يشعر
حتى ينبأ اى يخبر بذلك اى كونه معصوم الباطن ولهذا اى ولاجل
عدم شعور موسى عم بكونه معصوم الباطن اراه الخضر قتل الغلام
فانكر عليه اى انكر موسى على الخضر قتله حيث قال اقتلت نفسا زكية
ولم يتذكر موسى بقتل الخضر الغلام قتله القبطى فاحتاج الى تنبيه آخر
فقال له الخضر ما فعلته عن امرى ينبهه اى ينبه الخضر عم موسى عم
بقوله ما فعلته عن امرى على مرتبته اى مرتبة موسى عم قبل ان
ينبأ انه اى الشان كان موسى عم معصوم الحركة فى نفس الامر وان لم
يشعر موسى بذلك اى كونه معصوم الحركة فعلم موسى عم بذلك التنبيه ان قتله
القبطى عن امر الهى واراه ايضا خرق السفينة التى ظاهرها هلاك وباطنها
نجاة من يد الغاصب جعل الخضر له اى لموسى عم ذلك اى خرق السفينة
فى مقابلة التابوت له لموسى عم الذى كان فى اليم مطبقا عليه فظاهره
هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به اى بموسى امه ذلك الفعل وهو جعله
فى التابوت والقاؤه فى اليم خوفا من يد الغاصب فرعون بدل من الغاصب
ان يذبحه صبرا وهو ضرب عظيم من الذبح وهى اى ام موسى تنظر اليه
اى خوفا من ان يذبحه فرعون على نظر امه فانه اشد البلاء من ان يذبحه
على عينها قوله مع الوحى متعلق بقوله انما فعلت الذى الهمها الله به
من حيث لا تشعر فعلم موسى بفعل الخضر بالسفينة ان ما فعلته امه به
ليس من امرها بل عن امر الله والهامه لها وان لم تشعر فوجدت فى نفسها
انها ترضعه فوقت لما وجدت فى نفسها فاذا فعلت ذلك الفعل بموسى

خافت عليه الفتنة اى خافت على موسى ان تصيبه الفتنة فى اليم وهو
خوف غيبة فقوله خافت جزاء لاذا الذى للشرط وفعل الشرط محذوف
لوجود قرينة وهى فعلت لان فى المنزع عنه لا ترى قلب لا يفجع فلم
تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر
وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به اى بالله فعاشت
بهذا الظن فى نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس ومالت حين القته
فى التابوت لذلك الرجاء ومن الظن فقوله لذلك يتعلق بقالت
لعل هذا هو الرسول الذى يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت
وسرت من السرور بهذا التوهم والظن وبالنظر اليها وهو اى
ذلك التوهم علم على فى نفس الامر ثم انه لما وقع عليه الطلب خرج فارا
خوفا فى الظاهر وكان فى المعنى حبا للنجاة ففعل موسى عم بنفسه
مثل ما فعلته امه به فمن فرار موسى كمثل فعل التابوت من امه فى
ان صورة كل منهما خوف ومعناهما حب فان الحركة ابدا انما هى
حبية ويحجب عنها العقول الناظر فيها اى فى الحركة باسباب اخر
كالخوف والغضب وغير ذلك وليست تلك الاسباب المحجبة للناظر
اسبابا لها على الحقيقة بل انما كان سببها الحب وذلك اى بيانه ان الحركة
لا تكون ابدا الا حبية لان الاصل حركة العالم من العدم الذى كان العالم
ساكنا فيه اى العدم الى الوجود سميت بالحركة ولو كان الاصل يقال ان
الامر اى الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم
حركة الحب وقد نبه رسول الله صلعم على ذلك الحب بقوله كنت كنزا لم
اعرف فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه اى فى وجوده

الحق وهى وحركته اى حركة العالم من العدم الى الوجود حركة حب الموجد
لذلك العالم اى السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم فكان
الحق يحب حركة العالم من العدم الى الوجود ليكون مرآتا لكمالاته
الذاتية والاسمائية والصفاتية ولان العالم ايضا يحب فى
حال عدمه شهود نفسه وجودا خارجيا كما شهدها ثبوتا اى
فى الاعيان الثابتة فكانت بكل وجه حركته اى حركة العالم من
العدم الثبوتى الى الوجود العينى حركة حب من جانب الحق وجانبه
اى جانب العالم وانما كانت الحركة حبية فان الكمال محبوب لذاته
نقول الحركة حبية لانه وجود عينى والوجود كمال والكمال محبوب
لذاته والحركة محبوبة لذاتها وعلمه تع بنفسه من حيث هو غنى
عن العالمين هو له اى هذا العلم علمه تع لذاته بذاته مختص لله
تع وهو تمام مرتبة العلم الازلى القديم وما بقى الا تمام مرتبة العلم
بالعلم الحادث الذى يكون من هذه الاعيان اعيان العالم اذا او
وجدت فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والعلم القديم فتكمل مرتبة
العلم بالوجهين اى يكمل مرتبة العلم بالعلم القديم الذى كان من ذاته تع
من حيث غناؤه عن العالمين وهو الوجه القديم ويكمل بالعلم الحادث
الذى يكون فى صور الاعيان الخارجية وهو الوجه الحادث وكذلك
اى وكما يكمل مراتب العلم يكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلى
وغير ازلى وهو الحادث والازلى وجود الحق لنفسه وهو الوجود من
حيث غناؤه عن العالمين وغير الازلى وجود الحق بصور العالم الثابت
والمراد منه تعلق وجود الحق الى العالم فالحدوث وصف للتعلق لا للوجود

فلا يلزم ان يكون وجوده محلا للحوادث الا ترى ان الوجود وصف للموجود
والعدم وصف للموجود فلا يلزم منه ان يكون الموجود محلا للعدم فسمى
حدوثا وانما سمى هذا الوجود وجود العالم حدوثا لانه ظهر بعضه
اى بعض العالم لبعضه وظهر الحق لنفسه بصور العالم فكمل الوجود
فكانت حركة العالم حبية للكمال وهو الوجود والعلم فافهم الا تراه
اى الحق كيف نفس عن الاسماء الالهية ما كانت تجده من عدم ظهور
آثارها في عين يسمى العالم فكانت الراحة اى راحة عباده واسمائه
محبوبة له اى للحق فيجب ان يوصلها الى عباده ولم يوصل اليها
الا بالوجود الصورى الاعلى والاسفل فلا يتوهم ان الحق يتصف
بالراحة المطلوبة لنا فانه يستحيل ذلك على الله فان كانت الراحة
وصفا له فلا بد من معنى لائق بحضرته لان صورته غير صورتنا
كذلك راحته غير راحتنا فثبت ان الحركة كانت للحب فما ثمة حركة
في الكون اى فما في العالم حركة الا وهي حبية فقوله في الكون بدل
من قوله ثمة فمن العلماء من يعلم ذلك اى كون الحركة للحب وهو
اهل الكشف ومنهم من يحجبه السبب الاقرب لحكمه اى لحكم السبب
الاقرب في الحال واستيلائه على النفس اى على نفس المحجوب فيجعلها محجوبة
عن الاطلاع بالحكمة فكان الخوف لموسى عم مشهودا بما وقع من
قتل القبطي وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر لما خاف
وفي المعنى ففر لما احب النجاة عم من فرعون وعمله به فكان
سبب الفرار في الظاهر الخوف وفي المعنى حب النجاة فذكر موسى السبب
الاقرب المشهود له قوله في الوقت يتعلق بقوله فذكر اى ذكر موسى

في وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله ففررت منكم لما خفتكم الذى
اى السبب الاقرب الذى هو كصورة الجسم للبشر وحب النجاة فيه
متضمن فيه تضمن الجسد للروح المدبر له والانبياء عليهم السلام
لهم لسان الظاهر به يتكلمون لقوله يكلمونه بلسان الظاهر
ولم يبينوا ما في الظاهر من المعنى لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم
العالم السامع فلا تعتبر الرسل عليهم السلام الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل
الفهم كما نبه رسول الله عم على هذه الرتبة في العطايا فقال انى لاعطى
الرجل وغيره احب الى منه مخافة ان يكبه الله في النار روى سعد بن
وقاص كان يقسم الغنيمة بين رهط فترك منهم رجلا فقلت
يا رسول الله ما اعطيت فلانا وهو مؤمن فقال الحديث فعلم الرسول
ان ايمانه ضعيف فلو لم يعطه لاعرض الحق فارتد فكان من اهل النار
فخاف لاجل ذلك واعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا
الرجل ان ايمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطاء فلم يعطه من الغنيمة
مع انه احب منه من الرجل الذى اعطى له فيظن المحجوب ان الاعطاء
اثر الحب وتركه اثر البغض فنبه الرسول عم ان الامر ليس كذلك فاعتبر
الرسول الضعف العقل والنظر الذى غلب عليه الطبع قوله والطبع
بثلث فتحات وهو الرين وهو قوله طبع الله على قلوبهم فلم يعلموا ما جاؤا
به من العلوم ما جاؤا به اى والحال ان ما جاؤا به من العلوم وعليه
خلعة ادنى الفهوم اى عليهم هذه الخلعة وهي العبارات والالفاظ
الدالة على ما جاؤا به من العلوم من له ادنى فهم لم يقف اى ليثبت
مما لا عرض له عند الخلعة اى عند صورة الخلعة فيقول من لا

عوض له مالحسن هذه الخلوة فاعجبته صورة الخلوة فاعجب بذلك
ولم يعلم ما في الخلوة ويراها غاية الوجهة فيقول صاحب الفهم الدقيقة
الغايص في درر الحكم بما استوجب هذا المعطى له الباقي بما استوجب
يتعلمه بقوله فيقول اي يقول بسبب الذي استجاب صاحب الفهم هذا المعطى له
هذه الخلوة جاءت الينا من الملك فينظر في قدر الخلوة وصنعها من البناء
فيعلم منها اي من الخلوة قدر من خلوة هذه الخلوة عليه فيعثر على علم
لم يحصل ذلك العلم لغيره من لا علم له بمثل هذا وظهر بذلك التمثيل فضل
اهل الفهوم على اهل الظاهر في رتب العلم ولما علمت الانبياء والرسل
والورثة ان في العالم بفتح اللام وامتهم من هو بهذه المثابة
في العلم وهي مرتبة من له فهم دقيق عمدوا في بيانه ما جاؤا به من
العلوم في العبارة الى اللسان الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام
فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه اي من هذا اللسان وزيادة قوله
مما بانه للزيادة اي من الذي صح له اي للخاص به عليه الى الوصول
اسم فاعل صح انه خاص اي يفهم الخاص ما يفهمه العامة فاشتركا
في هذه المرتبة فلم يتميز احدهما عن الاخر ويفهم الزيادة التي بسببها
يصح اطلاق اسم الخاص عليه فيتميز الخاص به اي بسبب هذا الا...
او بسبب هذا الفهم او بسبب الزيادة باعتبار الفهم على العامي فاكتفى
المبلغون العلوم بهذا اللسان لعموم نفعه في حق اهل الكشف
واهل الحجاب وهذه الزيادة الخاصة لاهل الكشف فيه المشتركة فيه
من وجه وغيره من وجه والمشترك فيه هو المزيد والزيادة هي الحقيقة
فهما متحدانه بالذات لكونهما من معدن واحد ومتغايران بالاعتبار

فهذا

فهذا الحكمة قوله اي قول موسى عم ففررت منكم لما خفتكم ولم يقل ففررت
منكم حبا في السلامة والعافية بتبليغ العلوم بلسان الظاهر على ما هو
عادة المبلغين فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير
اجر ثم تولى الى الظل الالهي فقال رب اني لما انزلت الي من خير فقير
فجعل عينه عمله السقي اي عمله هو السقي عين الخير الذي انزله الله
له ووصف نفسه بالفقر الى الله في الخير الذي عنده وهو العلوم الحكمية
المتعلقة بالنبوة فالماء صورة العلم فسقيه عين افاضة العلوم
عليهما فلا اجر لمثل هذا العمل فانه بامر الله فاجره على الله بل هو محتاج
الى الله في افاضته هذا الخير الى محله واهله فاراد الخضر اقامة
الجدار من غير اجر فعتبه على ذلك اي عتب موسى الخضر على اقامة الجدار
من غير اجر فذكره من التذكير سقايته اي ذكر الخضر موسى عم بسقايته
موسى الجاريتين من غير اجر وغير ذلك من احوالهما مما لم يذكر في
كلام الله تع فما اورد في هذا الكتاب الا ما ذكر في كلام رب العزة
وروى انه قد اخبره الخضر في كشفه فقال اعددت لموسى بن عمران
الف مسئلة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان الاجتماع مما
وقع اليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى عم على ثلث مسائل منها
فاستخبر الشيخ هذه المسائل كلها عن الخضر فاخبره تفصيلا ولم يذكر
الشيخ حفظا للادب حتى تمنى رسول الله ان يسكت موسى عم ولا
يعترض حتى يقص الله عليه اي على رسول الله من امرهما فيعلم الرسول
بذلك اي بما يقص الله عليه ما وقع اليه موسى عم من غير علم منه
فتنبه رسول الله عم بهذا التمني ان امرهما لا ينحصر بما يقص الله

عليه في كلامه المجيد فما وفق اليه موسى من غير علم وتذكيره الخضر
بل كان كثير من الامور ما وفق اليه موسى عم من غير علم كما وفق الى
هذه الامور الثلث من غير علم وانما كان موسى في هذه الامور من غير
علم منه اذ لو كان موسى عم في تلك الامور على علم ما انكر مثل ذلك اى مثل
فعل نفسه على الخضر الذى قد شهد الله عند موسى عم وزكاه وعدله
ومع هذا اغفل موسى عم عن تزكية الله وعما شرطه الخضر عليه في
اتباعه فكانت تلك الغفلة رحمة بنا اذا نسينا امر الله لا تؤاخذنا
بما نسينا فلم يكن موسى عالما بما علم الخضر ولو كان موسى عالما بذلك
اى بما علمه الخضر لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اى انى على علم
لم تحصل لك عن ذوق كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف الخضر
في حق موسى عم واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه اى
في حق الرسول وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فوقف
العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول قوله عند هذا
القول يتعلق بقوله فوقف وقد علم الخضر ان موسى رسول الله فا
خذ يرقب ما يكون منه اى ينتظر ما يصدر من موسى عم في الاستقبال
وهو السؤال ليوفى الادب حقه مع الرسول كما يقول الله في حق
الرسول فقال له ان سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني فنهاه
عن صحبته فوفى الادب حقه مع الرسول فلما وقعت منه الثالثة
قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته
فوقف عند نهيه لعلمه بقدر الرتبة التي هو اى موسى فيها التي
انطقته اى انطقت تلك الرتبة الخضر بالنهى عن ان يصحبه وهى مرتبة

النبوة فسكت موسى فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين في
العلم وتوفية الادب الالهى حقه والى انصاف الخضر عم فيما اعترف به
عند موسى حيث قال انا على علم علمنيه الله لا تعلمه انت على علم علمكه
الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى عم دواء لما
جرحه به اى لما جعل الخضر موسى عم مجروحا به في قوله فكيف تصبر
على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو مرتبته اى مع كون الخضر عالما بعلو
مرتبته بالرسالة وليست تلك المرتبة وهى الرسالة للخضر فان الخضر
نبى لا رسول وظهر ذلك الانصاف في الامة المحمدية اى من نبينا محمد عم
في حق امته في حديث ابار النخل فقال عم لاصحابه انتم اعلم بامور
دنياكم ولا شك ان العلم بالشيء خير من الجهل به ولهذا اى ولاجل
كون العلم بالشيء خيرا من الجهل مدح الله نفسه بانه بكل شيء عليم فقد
اعترف عم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا منه اى من الرسول
وانما كانوا اعلم بمصالح الدنيا من الرسول لكونه اى لكون الرسول
لا خبرة اى لا علم له بذلك الامر وهو تأبير النخل وامثاله فانه اى
هذا العلم علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ اى لم يشتغل عليه السلام لعلم
ذلك الامر الدنياوى بل كان شغله بالاهم فالاهم فقد نبهتك
على ادب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وقوله فوهب لى
ربى حكما يريد الخلافة وجعلني من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول
خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية والرسول ليس
كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به فان قاتل عليه وحماه بالسيف
فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبي رسولا كذلك ما كل رسول

خليفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه اى فى الملك واما حكمة سؤال
فرعون عن الماهية الالهية فلم يكن ذلك السؤال من فرعون عن جهل
فانه يعلم ان الماهية الالهية لا يجاب عنها وانما كان هذا السؤال منه
عن اختبار حتى يرى فرعون جوابه اى جواب موسى عم مع دعواه
الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم فيستدل
فرعون بجوابه على صدق دعواه وسأل سؤال ايهام من اجل الحاضرين
حتى يعرفهم من التعريف من حيث لا يشعرون بما شعر هو فى نفسه
فى سؤاله فاذا اجابه جواب العلماء بالامر اظهر فرعون ابقاء لمنصبه
ومفعول اظهر قوله اى موسى عم اى اظهر فرعون ان موسى ما اجابه
على سؤاله فيتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم ان فرعون اعلم
من موسى عم ولهذا اى ولاجل كون سؤال فرعون عن الماهية الالهية
ليبقيه عند الحاضرين ان فرعون اعلم من موسى عم لما قال موسى له
اى لفرعون فى الجواب يتعلق بقوله ما ينبغى وهو اى والحال ان هذا الجواب
فى الظاهر يتعلق بقوله غير جواب على ما سئل عنه والحال قد علم فرعون
قبل السؤال انه اى الشأن لا يجيبه اى لا يجيب موسى فرعون الا بذلك
الجواب فقال لاصحابه الحاضرين ان رسولكم الذى ارسل اليكم فى زعمكم
لمجنون اى مستور عنه علم ما سألته عنه اذ لا يتصور ما سئل عنه
وهى الماهية الالهية ان يعلم اصلا فكلامه صادق فى المعنى وايهام فى
الظاهر فضله على موسى فى رتبة العلم فالسؤال عن الماهية الالهية
صحيح لكنه لم يرد موسى عم سؤال فرعون عنها والجواب ايضا صحيح
بما اجابه به موسى عم لكنه صدقه فى المعنى بقوله لمجنون فان

السؤال

السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب
على حقيقة فى نفسه واما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس
وفصل وذلك الحد المركب من الجنس والفصل فى كل ما يقع فيه الاشتراك
ولا من الجنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة فى نفسه قوله لا يكون
لغيره صفة لقوله على حقيقة فى نفسه فالسؤال [illegible] عن الماهية الالهية
صحيح على مذهب اهل الحق وعلى العلم الصحيح والعقل السليم والجواب
عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى وهنا سر كبير فانه اجاب
بالفعل اى اجاب موسى بالفعل اى بفعل الحق وهو السموات والارض
لمن سأل عن الحد الذاتى فجعل الحد الذاتى عين اضافته الى
ما ظهر به من صور العالم او عين ما ظهر فيه من صور العالم فكأنه
قال له فى جواب قوله وما رب العالمين قوله الذى يظهر فيه صور العالم
من علو وهو السماء وسفل وهو الارض ان كنتم موقنين او يظهر
هو بها اى او كأنه قال فى الجواب الذى يظهر هو بصور العالم
من علو وسفل مفعول القول فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون
كما قلنا فى معنى كونه مجنونا زاد موسى عم فى البيان ليعلم فرعون
مرتبته فى العلم الالهى لعلمه اى لكون موسى عالما بان فرعون يعلم ذلك
اى يعلم معنى ما زاد موسى فى البيان فيعلم فرعون من هذا البيان
مرتبة موسى فى العلم الالهى فقال رب المشرق والمغرب فجاء بما يظهر
وهو موضع ظهور الشمس و يستر وهو موضع استتار الشمس وهو
اى الحق الظاهر والباطن اى جاء موسى عم بهذا القول اشارة
الى ان الحق هو الظاهر والباطن وما بينهما وهو اى معنى قوله رب

المشرق والمغرب وما بينهما يعني قوله تعالى وهو بكل شيء عليم ان كنتم تعقلونه
اي ان كنتم اصحاب تقييد وانما فسر العقل بالتقييد فان العقل التقييد
فاجاب بجوابين فالجواب الاول جواب الموقنين وهم اهل الكشف والوجود
فقال لهم ان كنتم موقنين اي اهل كشف ووجود فقد اعلمتكم بما تيقنتموه
في شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف فقد اجبتكم في الجواب
الثاني ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فيما تعطيه ادلة عقولكم
فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه وعلم موسى ان
فرعون علم بلا تأمل وتنبيه من جواب موسى ذلك اي فضله في العلم بالله
او يعلم ذلك بعد مدة يسيرة ولا ثالث في حق فرعون في هذا المقام
انما علم موسى ذلك من فرعون لكونه اي لكون فرعون سأل عن الماهية
فعلم موسى ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما فانه
سأل في اصطلاح القدماء بما عما ليس له اجزاء ذاتية فانه يجيء
عن الاجزاء فلا يسأل عنه بما فلذلك اي فلاجل علمه بذلك اجاب فلو علم
منه اي فلو علم موسى من فرعون غير ذلك لخطأه في السؤال فقال ان
سؤالك خطأ لا يقع موقعه فعلم موسى من سؤال فرعون بان فرعون
يعلم فضل موسى في العلم بالله اذا اظهر في الجواب بالوجهين فظهر
لاجل هذا فلما جعل موسى المسؤول عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا
اللسان والقوم لا يشعرون بما قصده فرعون من خطابه موسى
فقال له لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين والسين
في السجن من حروف الزوائد فهو لغة الستر والحق ايضا
الستر لكونك فسر بقوله اي لاسترنك فانك اجبتني بما ايدتني به

ان

ان اقول لك مثل هذا القول فان قلت لي يا موسى فقد جهلت يا فرعون
بوعيدك اياي والعين واحدة فكيف فرقت فهو كلام فرعون
يسأل عن جانب موسى فيقول فرعون في جوابه لموسى انما فرقت المراتب
العين ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها ومرتبتي الآن التحكم فيك
يا موسى بالفعل وانا انت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم ذلك
موسى منه اي فلما فهم موسى ذلك الحكم والتسلط من فرعون اعطاه
اي اعطى موسى فرعون حقه في كونه يقول له اي حال كون موسى عم
قائلا لفرعون لا تقدر على ذلك التحكم يعني ان قول موسى لفرعون
لا تقدر على ذلك مجرد اعطائه لحق فرعون في مقابلة قوله لموسى ومرتبتي
الآن التحكم فيك يا موسى لا تكذيب له في قوله هذا فان مرتبة فرعون
لها التحكم على مرتبة موسى في ذلك المجلس لذلك قيد الحكم بقوله الآن
وبالفعل لعلمه بان مرتبة موسى اعلى منه في غير هذا المجلس ولعلم موسى
ان مرتبة فرعون لها الحكم عليه في ذلك المجلس فكان فرعون صادقا
في قوله هذا وبيده الذي ما قلنا يتولد والرتبة اي رتبة فرعون تشهد له
اي لموسى بالقدرة عليه اي على موسى واظهار الاثر فيه اي واظهار
اثر القدرة في موسى عم وانما تشهد له الرتبة على ذلك لان الحق الظاهر
في رتبة فرعون قوله من الصورة الظاهرة خبران لان لها خبر التحكم مبتدأ
اي كان له لهذه الرتبة الفرعونية التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور
موسى في ذلك المجلس فلما علم موسى شهادة الرتبة ان له منصب التحكم
على موسى في ذلك المجلس اراد ابانة ما يوجب عجز فرعون عن تعديه
موسى عم في ذلك المجلس فقال له حال كونه يظهر له اي لموسى المانع من تعديه

اى من ان يقوى فرعون موسى عم عليه يتعلق بقوله يظهر الحيز المجرور لفرعون اى يظهر على فرعون لموسى عم شئ ايمنع فرعون عن التعدى الى موسى او لو جئتك بشئ مبين حتى يظهر به صدقى فيما قلت انا وكذبك فيما قلت انت وهو العصى وهذا القول يمنع فرعون من ان يتعدى موسى عم بالضرر فكانه طلب الامان عن فرعون بذلك القول فى ذلك المجلس فلم يسع اى لم يقدر فرعون بعد هذا القول بشئ من الحكم على موسى عم فى ذلك المجلس الا ان يقول له فات به ان كنت من الصادقين فى دعواه حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الرأى من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه اى يشكون فى ربوبية فرعون وهى الطائفة التى استخفها فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين اى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة قوله من بيانه لما فى عا انكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر قوله فى العقل يتعلق بقوله فى الظاهر ولم ينكروا هذا القوم مع ان العقول الصحيحة تعطى انكار ما ادعاه من قوله انا ربكم الاعلى وهو لسانه ظاهر معناه فى العقل فكانوا خارجين عما يعطيه العقل ولم يعقلوا عنه ما يعطيه العقل وانما كانوا خارجين عما تعطيه العقول فان له اى للعقل حدا يقف عنده اى يقف العقل عنده دون الحد اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين ولهذا اى ولاجل ان لكل واحد من العاقل و صاحب الكشف حدا يقف كل عنده جاء موسى فى الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة فهم لا يقبلون حكم العقل ولا حكم الكشف فهم ليسوا من الموقنين ولا من العاقلين بل هم بهايم فى صورة الاناسى فالقى عصاه وهى صورة ما عصى به فرعون موسى فى ابائه عن اجابة دعوته

فاذا هى ثعبان مبين اى حية ظاهرة فانقلبت المعصية التى هى السيئة طاعة اى حسنة كما قال يبدل الله سيئاتهم حسنات روى ان فرعون امن بالله وصدق موسى بقلبه فاراد اظهاره فشاور لوزيره فمنعه فانقلاب العصى ايماء الى انقلاب كفر فرعون ايمانا واعادتها سيرتها الاولى اشارة الى اعادة فرعون سيرته الاولى فانقلب ايمان فرعون كفرا كما انقلبت الحية عصى فكانه قال له الوزير لا تخف خذه سنعيدها سيرتها الاولى وهو مقابلة قوله تع لموسى سنعيدها سيرتها الاولى فكانت حقيقة السيئة باقية فى فرعون وانما الانقلاب فى صورة السيئة لو كان قال انقلبت ولم يقل تحولت وفسر الانقلاب بقوله يعنى فى الحكم يريد ان حقيقة السيئة التى فى فرعون تظهر فى صورة الحسنة فتحكم عليها طاعة وحسنة لما ظهرت بصورة السيئة فتحكم عليها سيئة لا ان عين السيئة يصير حسنة او تمحو حقيقة السيئة وتجئ بدلها حقيقة الحسنة فبقى الكفر فى فرعون الى ما شاء الله فالتبديل لا يكون الا فى الصورة والمقصود بيان الاحكام الواردة بينهما فى هذا المجلس لا اثبات ايمان فرعون مطلقا فظهر الحكم هنا اى فى ذلك المقام حال كونه عينا متميزة قوله فى جوهر واحد يتعلق بقوله فظهر وهى اى تلك العين المتميزة العصا وهى الحية والعصا عينان متميزان يظهر كل منهما بحسب الوقت فى الجوهر الواحد الذى لا يدركه الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمه جوهرا واحدا لا يقبل القسمة لذاته ويقبل الصور والاحكام فالتقم الثعبان امثاله من الحيات من جهة كونها حية والتقم العصا من جهة كونها عصا فظهرت اى غلبت حجة موسى على حجج فرعون قوله فى صورة

عصا وحيات وحبال سيعلوه بقوله يحيى فكانت للسحرة الحبال ولم
يكن لموسى حبل والحبل الظل الصغير اى مقادرهم اى مقادير السحره
بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة فلما رات
السحرة ذلك من موسى عم علموا رتبة موسى في العلم فان الذي راوه
ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن له
تميز في العلم المحقق بفتح القاف الاولى قوله عن التخيل والايهام متعلق
بقوله تميز فامنوا بسبب علمهم هذا برب العالمين رب موسى وهارون
اى الرب الذي يدعو اليه موسى وهارون لعلمهم اى لعلم السحرة
بان القوم يعلمون انه ما دعا موسى الخلق لفرعون اى الى فرعون
بل دعا الى رب العالمين ولما كان فرعون في منصب التحكم قوله صاحب
الوقت خبر كان وانه اى وان فرعون الخليفة بالسيف وان جار
اى ظلم قوله في العرف الناموسي متعلق بقوله الخليفة اى بطريق الخليفة
بالسيف على الامير الظالم في الشرع كما قال رسول الله اطيعوا امراءكم
وان جار اى ظلم لكن متعلق بقوله قال وهو جواب لما انا ربكم الاعلى
اى وان كان الكل اربابا بنسبة ما فانا الاعلى منهم بما اعطيته في الظاهر
من [illegible] التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله من قوله انا ربكم
الاعلى لم ينكروه واقروا له بذلك فقالوا انما تقضي هذه الحيوة الدنيا
فاقض ما انت قاض فالدولة لك فصح قوله انا ربكم الاعلى بمعنى
صاحب الدولة ولما اتجه ان يقال كيف يصح قوله انا ربكم الاعلى
ورب الاعلى ليس الا هو عين الحق اجاب بقوله وان كان رب الاعلى
عين الحق فالصورة التي ظهرت الربوبية عنها لفرعون فصح قوله

انا

انا ربكم الاعلى بحسب الصورة الفرعونية فقطع فرعون الايدي نفعول فقطع
والارجل وصلب بعين حق فان السلطنة في الحقيقة لها لا له في صورة
باطل وهي الصورة الفرعونية وانما وقع القطع والصلب من فرعون لينال كل
من السحرة وفرعون مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما فرعون فانه لا يصل
الى مقصوده في الدنيا وهو اظهار التحكم والسلطنة الا بالقتل والصلب
وكذلك لا يصل في الآخرة الى مقصوده الآبد وهو جزاء القتل والصلب
فانه من نيل المراتب واما السحرة فانهم لا ينالوا درجة الشهادة في
الآخرة الا بالقتل في يد فرعون فان الاسباب سواء كانت اسبابا
الباطنة او الحق لا سبيل الى تعطيلها فان الاعيان الثابتة في علم الله
التي هي صور العالم اقتضتها لتنال الى مقاصدها فعلم الله منها وقضى
علمها وقدرها فلا تظهر الاعيان في الوجود الا بصورة ما عليه في
الثبوت اذ لا تبديل لكلمات الله تعالى هذا باعتبار الكثرة واما باعتبار الوحدة
فمعنى قوله فقطع اى فقطع الحق الايدي والارجل وصلب بعينه حق باقتضاء
العينه الثابتة في صورة باطلة اى في صورة خلقية فانية اذ كل زايل
باطل عندهم وهو مقابل للحق الثابت الباقي وهو عينه الثابتة فالحق
نفعل القطع بمقتضى العينه الثابتة بيد الفاعلة في صورة فرعون وبيد
القابلة في صورة السحرة لينال الحق مراتب الوجود التي لا تنال الا بذلك
الفعل وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم
من حيث ثبوتها ويقال من هذا الوجه انه حق ثابت دايم باق وينسب اليها
الحدوث من حيث وجودها وظهورها كما نقول حدث اليوم عندنا
انسان او ضيف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث

ولذلك اى ولاجل ارسال وجود وحدوث لم يثبت و قوم قال تع فى
كلام الوزراى فى اتيانه يع قوم كلامه ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
الا استمعوه وهم يلعبون وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا
عنها معرضين والرحمن لا يأتى الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة
استقبل العذاب الذى هو عدم الرحمة ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية
التى كانت فى الايات الواردة فى حق موسى عم وفرعون رجع الى اتمام
الكلام فى حق فرعون فقال واما قوله فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا
بأسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده الا قوم يونس فلم يدل ذلك
على انه لا ينفعهم فى الاخرة بقوله فى الاستثناء الا قوم يونس فاراد
الحق بالاية ان ذلك الايمان وهو الايمان عند اليأس لا يرفع
عنهم الاخذ فى الدنيا عن القوم الذين هم غير قوم يونس كقوم
عاد وصالح وغير ذلك اذ كلهم امنوا عند ظهور العذاب من ربهم
لكن لم ينفعهم ايمانهم نجاة عن عذاب الخزى فى الحيوة الدنيا فلا
ينجيهم عن الهلاك فى الدنيا واما عدم منفعة ايمانهم فى الاخرة
فلم يدل تلك الاية على ذلك حتى على احتمال النفع فى الاخرة ولا يقطع
عن ذلك الاحتمال الا بالاجماع لان النصوص الواردة فى حقهم لا تدل الا على
التعذيب والورود الى جهنم وهو لا يدل على حرمانهم ابدا لكن الامة قد
اتفقوا واجتمعوا بهذه الدلالة على حرمانهم ابدا فلم ينفع ايمانهم
فى الاخرة بالاجماع كما لم ينفعهم فى الدنيا فجعلوا عدم نفع ايمانهم فى الدنيا
دليلا على عدم نفعه فى الاخرة فحكموا على شقاوتهم الطائفة المستهلكة عند
الله وعذابه بتكذيبهم النبى عم ونقل عن مالك رض انه ذهب الى ان

الايمان عند اليأس وهو قبل نزع الروح عن الجسد وبعد انكشاف احوال
الاخرة من الوعد والوعيد مقبول صحيح اقول هذا المذهب منه لعدم النصوص
الدالة عنده على عدم صحة الايمان فى تلك الساعة واما فرعون فقد شقى
عنده سواء قبل عند التحقق بالانتقال او قبل التحقق لوجود النصوص
الدالة عنده على شقاوته كسائر الامة وما كانت عند الائمة نصوصا فى
شقاء فرعون ليست بنصوص عند الشيخ بل هو ظاهر عنده لكونه قابلا وما لم
نص فى ذلك مع ان لهم نص فى ذلك بحسب علمهم فلذلك اى فلاجل ان ايمانهم
لا يرفع عنهم الاخذ فى الدنيا اخذ فرعون فى الدنيا مع وجود الايمان منه
اى من فرعون هذا اى جواز نفع ايمان فرعون فى الاخرة ان كان امره
اى امر فرعون فى الايمان امر من تيقن بالانتقال فى تلك الساعة كما قال
المفسرون والائمة المجتهدون ان ايمان فرعون عند تيقنه بالانتقال
الذى لا ينفع الايمان فى تلك الساعة فحكموا كلهم على ان فرعون شقى
فى الدنيا والاخرة فالسبب بعدم صحة الايمان عندهم التيقن بالانتقال
واما عند المالك فالايمان عند التيقن صحيح لو لم يرد الدليل ذلك الايمان
فان ايمان فرعون مردود عنده بدليل قوله تع الان وقد عصيت وغير
ذلك من الايات الدالة على شقاوته لا بتيقنه بالانتقال حتى لو لم يدل
النص على شقاوته لصح ايمانه عنده ولو عند التيقن بالانتقال بخلاف
جمهور العلماء حتى لو لم يثبت شقاوته بالنص وثبت ان ايمانه عند
التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه واما عند الشيخ فالامر فى التوقف فى
مثل هذا الايمان حتى جاء البيان من الشيخ وعدم النص فانه مالكى
المذهب فكانه مال الى مذهبه فى ذلك لذلك قال فى حق فرعون ان كان امره

امر من تيقن بالاشتغال فانه لو لم يرد الدليل من النصوص والاجماع
لصح ايمانه عنده ايمان من تيقن بالاشتغال لكنه لم يصح ايمان فرعون
عنده مع ورود ظاهر القرآن حيث جعل مؤمنا في النار في فتوحاته المكية
وتوقف في هذا الكتاب فان الاجماع دليل عنده على عدم صحة ايمانه ثم
ذكر القرينة التي لم يتفطن عليها علماء الشريعة بقوله وقرينة الحال يعطي
انه اي ان الشأن ما كان فرعون على الايمان على يقين من الاشتغال
لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس بالقضية اي اليابس
الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا امن
اي وقت ايمانه بخلاف المحتضر فانه آمن عند تيقنه بالهلاك
لذلك لم يجعل ايمانه صحيحا حتى لا يلحق به فلم يلحق فرعون بالمحتضر
على تقدير ثبوت هذه القرينة فكان امر فرعون عنده دائرا بين الشيئين
له وجه يلحق به بالمحتضر وله وجه لا يلحق به بالمحتضر بحسب دلالة
ظاهر القرآن مع قطع النظر عن الاجماع فآمن اي ان كان امره امر من لم
يتيقن بالهلاك آمن بالذي امنت به بنو اسرائيل على التيقن بالنجاة
فكان على عكس التقدير لما تيقن لكنه على غير الصورة التي اراد فان
مقصوده من الايمان النجاة من الهلاك فنجاه الله من عذاب الآخرة في
حق نفسه وانما قال في حق نفسه لعدم النجاة في حق غيره من حقوق العباد
مما كان عليه وعاينه لمن قال اليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية
اي حتى يعلم قومك ممن اعتقد بربوبيتك انك كاذب في دعواك لانه لو غاب
بصورته ربما قال قوم احتجب عن اعين الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل
لعدم تيقنهم بهلاكه فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم انه هو فيزول

اعتقادهم بربوبيته فقد عمت النجاة حسا من حيث الصورة المعهودة
وان كان ميتا ومعنى وهو نجاة الروح عن الحجب المبعدة عن الحق
من الشرك والكفر ودعوى الربوبية التي تحصل للروح بسبب
تعلقه بالبدن ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخراوي لا يؤمن
ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الاليم اي يذوق العذاب الاخراوي
فلا يصدق في حق هذا الصنف انه قبضه الله طاهرا مطهرا لانه
قبض مع الشرك فبقي جسده نجسا وكذلك روحه وقع في القبضة
مع الشرك فذاق العذاب الاخراوي ثم آمن فلا ينفع ذلك الايمان
لهم بالنص الالهي وتفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان
اليأس صحيحا فخرج فرعون على ذلك التفسير من هذا الصنف واما
من لم يفسر الآية بذلك التفسير دخل فرعون عنده في هذا الصنف
هذا اي المذكور في ايمان فرعون هو الظاهر الذي ورد به القرآن اي
يدل عليه ظاهر القرآن الذي يجب العمل به اذا لم يعارضه النص او الاجماع
فلما زعم من لا فهم كلامه انه جعل فرعون الذي قد ثبت شقاوته بحجة
قاطعة شرعية من المؤمنين فظنه السوء في حقه اراد دفع ذلك الظن
الفاسد في حقه فقال ثم انا نقول اورد لانا له انكار المتكلمين في حقه
بعد ذكر اي بعد ورود ظاهر القرآن على ايمانه والامر فيه الى الله فعدل
عن الظاهر الذي ذكره واورده دليلا على ايمان فرعون الى التوقف لمعارضة
الاجماع وبين سبب عدوله بقوله لما استقر في نفوس عامة الخلق وهم
الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا من شقاوته بيان لما ومالهم
نص في ذلك اي في شقاء فرعون يستندون الشقاوة اليه اي الى ذكر

الحق او يستوون الشقاء بسبب ذكر الحق اليه اى الى فرعون واما الآ
فلم حكم اخر ليس هذا موضعه ثم اعلم انه ما يقبض الله احدا الا
وهو مؤمن مصدق بما جاءت به الاخبارات الالهية واعنى بقوله
ما يقبض الله احدا الا وهو مؤمن من المحتضرين ولهذا اى ولاجل
كونه المحتضر صاحب ايمان وشهود يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة
فاما موت الفجاءة فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس
الخارج فهذا موت الفجاءة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب
عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر
ولذلك قال عم ويحشر على ما عليه مات كما انه يقبض على ما كان عليه
والمحتضر لا يكون الا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بما ثمة اى يؤمن
بالذى كان يشاهده من الوعد والوعيد فانه يثبت باليقين بان كل كافر
لا يموت الا وهو مؤمن لكنه ينفع ايمان من شهوده بالموت وعلى اى
حال فالمحتضر صاحب ايمانه فلا يقبض احد الا على ما كان عليه من ايمان
او كفر لان كان حرف وجودى يدل على وجود المعنى في محله كما في قوله
وكان الله عليما حكيما يدل على وجود العلم في ذاته فهو يدل على وجود معنى
في المقبوض فقط لا على زمان وجوده في ذلك المقبوض فاعتبره ككان المعنى
في الحق اذا هو خبر وان شئت اعتبر فلا يعتبر الزمان في معناه لانه يحق
معه اى مع كان الزمان الا بقرائن الاحوال فلا يدل على الزمان
الا بالقرائن فلا يستدل به على زمانه المتقى على انه ان كان زمان
المتقى يا سابق ثم ادرك فكان كان فرعون لم يعمه ثم ما يوسا في زمانه
الايمان فيقبض يتعقبها بالنجاة فكان مؤمنا فتعرف على صيغة المتكلم

بين

بين الكافر المحتضر في الموت وهو الكافر الذى اتى عنه السعة بالموت
فيقبض على ذكر الايمان فهو في مشيئة الله عند المالكي وبين الكافر المقتول
غفلة او الكافر الميت فجاءة لتحقق الكفر فيهما فيقبضا على الشرك واما
المؤمن المقتول غفلة او الميت فجاءة فحكم بكراهتهما العدم علمه بايمانهما
كما قلنا في حد الفجاءة واما حكمة البكاء والكلام قوله في صورة النار من
الشارع فحذف مفعول احدهما باعمال الاخر لانها كانت لنا بغيته اى
مطلوب موسى عم فيتجلى الله له اى لموسى في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض
عنه فانه لو تجلى في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همته على مطلوب
خاص وهو النار لكمال احتياجه اليها ولو اعرض لعاد عمله عليه وهو
الاعراض عن الحق فاعرض عنه الحق مجازاة له وهو مصطفى مقرب عند الله
فمن قربه اى فمن قرب الحق من التقرب ومن موصوله اى فمن جعله
الحق مقربا عنده وعند البعض من القرب ومن حرف جر والاول انسب
انه اى الشانه يتجلى الموصل له اى لمن قربه الحق في صورة مطلوبه وهو لا
يعلم كنار موسى عم راها عين حاجته وهو الاله ولكنه ليس يدريه
والضمير في قوله وهو الاله وفي يدريه راجع الى النار اما باعتبار كونه
النار مطلوبا او باعتبار الخبر **فص حكمة صمدية في كلمة خالدية**
الصمد المقصود اليه اى يحتاج اليه او الصمد هو الذى لا جوف له وانما غلبت الصفة
الصمدية على خالد اختصت الحكمة الصمدية بكلمته واما حكمة خالد بن
سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية اى الاخبار عن احوال القبر
فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك اى لم يدع الاخبار بما في البرزخ الابعد
الموت فامر ان ينبش عليه فيسأل عن احوال القبر فيخبر ان الحكم في البرزخ

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

على صورة الحيوة الدنيا فيعلم بذلك اي بما اخبره خالد صدق الرسل كلهم
فيما اخبروا به في حيوتهم الدنيا من نعيم القبر وعذابه فكان ذلك عرض خالد لدوام
ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل من مقامات البرزخية واحوالها ومقصود
خالد من هذا الفعل ليكون خالد رحمة الجميع فانه تشرف من التشريف بقرب
نبوته من نبوة محمد عم وعلم خالد ان الله ارسله اي محمدا رحمة للعالمين
ولم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية
على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ فاراد ان يحظى بذلك التبليغ في البرزخ
ليكون اقوى في العلم في حق الخلق اي ليظهر اعليته بين الناس في البرزخ
وقصته مذكورة في كتب التفاسير ونحن اوردنا على ما اوردها القيصري
في شرحه بعبارته بلا نقص ولا زيادة تبركا بهذه الحكاية وهي انه
كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فا
هلكت الزرع والضرع فالتجاء اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار
بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال للاولاده
اني ادخل المغارة خلف النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة
ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا
ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان
فلم يصبروا اتمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا به فخرج عم
من المغارة وعلى راسه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتموني واضعتم
قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه اربعين يوما فانه
يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى
قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ

والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء القطيع ويقدم
حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنو قومه ان ينبشوا عليه فابى
اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش القبر فحملتهم
الحمية الجاهلية على ذلك وضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول
الله عم جاءته بنت خالد فقال الرسول عم مرحبا يا ابنة نبي اضاعه
قومه فاضاعه قومه ولم يصف النبي عم قومه بانهم ضاعوه وانا و
صفهم بانهم اضاعوا ابنتهم اي وصيته حيث لم يبلغوه من التبليغ
مراده من اخبار احوال القبر فهل لحقه الله اجر امنيته اي قصده
ونيته فلا شك ولا خلاف ان له اجر امنيته وانما الشك والخلاف
في اجر المطلوب هل يساوي لمتمني وقوعه مع عدم وقوعه قوله
بالوجود متعلق بيساوي ام لا فان في الشرع ما يؤيد التساوي
في مواضع كثيرة كالاتي للصلوة في الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر
من حضر الجماعة وكالمتمني مع فقره ما هم عليه وهم ضمير الشان
اصحاب الثروة والمال قوله من فعل الخيرات بيانه لما فله مثل اجورهم
ولكنه مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم اي اصحاب الثروة
جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي عم اي لم يذكر النص عليهما
اي على النية والعمل ولا على واحد منهما بل قال فله اجر من حضر الجماعة
فان من حضر الجماعة له اجران اجر النية واجر العمل فلم يعين النبي عم
الاجر الحاصل له المجموعهما ام واحد منهما على التعيين والظاهر انه لا
تساوي لا تساوي بينهما اي لا تساوي في الاخرة من نوى الخير
ولم يقدر العمل وبين من نوى وعمل ولذلك الاجر طلب خالد نبشه

فص حكمة فردية في كلمة محمدية

الابلاغ حتى يحصل له مقام الجمع بين الاجرين النية والعمل فيحصل الاجرين ثوابا بالنية وثوابا بالعمل والله اعلم **فص حكمة فردية في كلمة محمدية**

انما كانت حكمته فردية لانه الكمل موجود في هذا النوع الانساني لكونه بمرتبة روحه جامعا لجميع الاسماء الالهية وبمرتبة جسمه جامعا لجميع المراتب الكونية ولهذا اى ولاجل انه الكمل موجود بدئ به الامر اى امر النبوة من حيث روحه وختم من حيث جسمه العنصرى فكان نبيا فادم بين الماء والطين فنبوته عم ازلى ونبوة غيره من الانبياء عليهم السلام حادثة لهم بنبوتهم حين البعثة ثم كان النبي عم بنشاته العنصرية خاتم النبيين لما انه عم بنشاته الروحانية اول النبيين فبه بدئ امر النبوة وختم واول الافراد اى واول ما يوجد من الفردية الثلثة خبر لقوله واوله هي الاحدية الذاتية والاحدية الصفاتية والحقيقة المحمدية وما زاد على هذه الفردية الاولية من الافراد فانه عنها اى صادر عن هذه الفردية الاولية فكان عم اول دليل على ربه فانه اوتى بجوامع الكلم التى هي مسميات اسماء ادم عم ومسميات اسماء ادم هي الحقايق التى هي الكلم واوضحها على ربه فاذا اوتى الرسول بجوامعها كان دالا على ربه ادل دليل فكان الرسول من حيث نشاته الروحية مشتملا على الفردية الثلثة الاولية فاشبه الدليل المنتج الثاني في تثليثه والدليل دليل لنفسه على ربه لحديث النبي عم من عرف نفسه فقد عرف ربه فكل نفس دليل لنفسه على ربه ولا يكون نفس شخص لنفس شخص آخر على رب ذلك الاخر كما قال عم من عرف نفسه فقد عرف ربه ولم يقل من عرف نفسا فظهر ان اللام في قوله والدليل للاستغراق اى

كل

كل واحد من افراد الدليل دليل لنفسه على ربه لا للغير كما زعم بعض الشارحين ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الاولى قوله بما تعطيه بتعطى اى تعطى الفردية الاولى بالذى هو مثلث النشاة قوله هو لكونه يتعلق بقوله قال وهو جواب لما اى قال الرسول في باب المحبة التى هي اصل الوجود حبب الى من دنياكم ثلث بما اى قال ذلك القول او حبب اليه ثلث بسبب الذى وجد فيه اى في وجوده محمد عم من التثليث بيان لما ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلوة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلوة وذلك اى بيانه بسبب تقدم النساء في الذكر على الطيب والصلوة لان المراة جزء من الرجل في اصل ظهور عينها لذلك ابتداء بذكرها ثم رجع الى بيانه قوله والدليل دليل لنفسه فقال ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك اى لاجل ان معرفة الرب نتيجة عن معرفة الانسان بنفسه قال عم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه فان حقيقة النفس لا تدرك بكنهها كما اشار اليه النبي عم ما عرفناك حق معرفتك وان شئت قلت بثبوت المعرفة وهو يجب لما لانها لا بحسب حقيقتها فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك فانت عالم بعدم علمك نفسك وربك والثاني ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد عم اوضح دليل لنفسه على ربه وانما كان اوضح دليل فان كل جزء من العالم دليل على اصله الذى هو ربه فالمحمد عم لما كان عبارة عن مجموع حقايق ما في العالم كان اوضح دليل فان دلالة الكل اوضح لكونها دلالة مطابقة كاملة في الدلالة من دلالة

الجزء واشار اليه بقوله فافهم فانما حبب اليه النساء لمحبة اى فمال اليهن
لانه من باب حنين الكل الى جزئه فابانه اى اظهر الرسول ابو بكر القول
او بحنينه الى النساء عم الامر فى نفسه قوله من جانب الحق بقوله
بالامر فى قوله اى فى قول الملك فى هذه النشأة العنصرية ونفخت فيه
من روحى لمحبة الحق اليها حنين الكل الى جزئه فحن الحق اليه حنين الجزء
الى كله والفرع الى اصله فابان رسول الله عم هذا المعنى بحنينه
النساء فى قوله حبب الى من دنياكم ثلث النساء فان الامر كذلك بين
الله وبين عباده ثم وصف الحق نفسه شدة الشوق الى لقائه بضاف
الى الفاعل وترك ذكر المفعول اى يشتاق الحق الى لقاء نفسه الى من
يشتاق فقال للمشتاقين لاجل اشتياقهم اليه يا داود انى اشد
شوقا اليهم يعنى للمشتاقين اليه وهو اى اللقاء الذى
يشتاق الحق اليه اشد اشتياق لقاء خاص بالموت الطبيعى فانه
قال فى حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت فلا بد من
الشوق لمن هذه صفته اى لا بد لمن لم ير ربه الا بالموت من شوق
الى هذا اللقاء الخاص وان كره بسبب هذا اللقاء عند وجود
الموت فان الحق اشد شوقا الى هذا اللقاء الخاص وان كره بسببه
عنده كما فى حديث التردد فشوق الحق ثابت لهؤلاء المقربين مع
كونه يراهم بالشهود المطلق الازلى فيجب ان يرود بالرؤية الخاصة
بموت العبد فان رؤيتك نفسك فى نفسك لا كرؤيتك فى المرآة فانها
رؤية خاصة لا تكون بدون المرآة وبالى المقام الدنياوى ذلك اللقاء
فلا بد من الخروج من هذا المقام بالموت الطبيعى لحصول اللقاء فاشتياقه

قوله

قوله انى اشد شوقا اليهم قوله حتى نعلم مع كونه عالما بجميع الاشياء
بعلمه الازلى وهو علم خاص حاصل له بصور المظاهر فهو اى الحق يشتاق
لهذه الصفة الخاصة التى لا وجود لها الا عند الموت الطبيعى وانما قيدنا
الموت بالطبيع فان الموت الارادى وان كان سببا لمشاهدة الرب
لكنه ليس سببا لهذا اللقاء الخاص وتعميم الموت بالارادى فى هذا
المقام كما قال البعض لا يجوز لان الحق لا اشتياق الا لمقربيه الذين
يموتون بالموت الارادى كما قال فاشتاق الحق لهؤلاء المقربين
فلقاء الموت الطبيعى غير لقاء الموت الارادى فيبل الحق بها اى بتلك
الصفة التى هى الرؤية الخاصة بالموت شوقهم اليه وتنجيهم
بماء الوصال عن عذاب نار الشوق نار الفراق كما قال عم فى حديث
التردد وهو اى حديث التردد من هذا الباب وهو باب الشوق
اليهم ما ترددت فى شىء انا فاعله ترددى فى قبض عبدى المؤمن
يكره الموت واكره من كره يكره مساءته اى وانا اكره ما يكرهه المؤمن
من الموت فان المحب هو الذى يكره ما يكره محبوبه ولا بد له من
لقائى فلا بد له الموت فبشره اى بشر الحق العبد المؤمن بلقائه
بقوله ولا بد له من لقائى وما قال له اى ولم يقل للعبد المؤمن
ولا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت ولما كان لا يلقى من لقى
اى لما كان لا يلاقى المؤمن الحق الا بعد الموت كما قال عم ان احدكم
لا يرى ربه حتى يموت لذلك يتعلق بقوله قال تع وهو جواب لما ولا
بد له من لقائى فاشتياق الحق الى لقاء عبده لوجود هذه النسبة
الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشتياق العبد الى لقاء ربه انما يكون

لوجود هذه النسبة الحاصلة له من صورته واشار الى الشوق من لسان الحق
بقوله يحنّ الحبيب الى رؤيتى وانى اشد اى الحبيب شوقاً فان كل واحد
من الحق والعبد يكون محباً ومحبوباً فالحق محبّ للعبد ومحبوب له وكذلك
العبد وتهفوا اى تضطرب النفوس فى طلب رؤيته ويأبى القضاء
والقدر الالهى عن حصول مرادهم قبل وقت الاجل وقد حكم القضاء
وقدّر القدر لكل نفس اجلها فى وقت لا يتقدم ولا يتأخر فاذا كان كذلك
فاشكو على صيغة المتكلم الانين اى فاشكو من الازمنة والانين
الى ان جاء آن الاجل واشكو الحبيب الاينا وكون الانين حالة بينى
وبينه حيى فلما ابان اى فلما اظهر الحق انه اى الانسان نفخ الحق من روحه
فى هذه النشاة العنصرية فما اشتاق الا لنفسه المتعينة بالتعين
الخلقى الامكانى اى الانسان كيف خلقه الله على صورته وانما
خلقه على صورته لانه حاصل من روحه المنفوخة فى النشأة العنصرية
ولما كانت نشأته من هذه الاركان الاربعة المسماة فى جسده
اخلاطاً حدث عن نفخه فيه اى عن نفخ الحق فى جسده اشتعالاً كاشتعال
الشمعة بما اى بسبب الذى كان فى جسده اى فى جسد ادم من الرطوبة
بيان لما وهى كالدهن للسراج فكان روح الانسان ناراً مشتعلاً
بالحرارة الغريزية لاجل نشأته العنصرية التى فيها الرطوبة ولهذا اى
ولاجل كون روح الانسان لاجل نشأته ناراً ما كلم الله اى ما تجلى الله
موسى الا فى صورة النار وجعل حاجته فيها اى فى صورة النار فلو كانت
نشأته اى نشأة الانسان طبيعية لا عنصرية لكان روحه نوراً فظهر
ان الروح يتبع فى الظهور للنشأة فكان فى النشأة الطبيعية نوراً الحق

فى الملائكة التى فوق السموات والعنصرية ناراً كما فى الانسان وكنى الحق
عنه اى عن الروح بالنفخ يشير الى انه حاصل من نفس الرحمن فانه اى
فان الشأن قوله بهذا النفس الذى هو النفخ يتعلق بقوله ظهر عينه
اى حصل عين الانسان او عين الروح فى الخارج قوله وباستعداد
المنفوخ فيه وهو النشأة العنصرية يتعلق بقوله كان الاشتعال
ناراً لا نوراً فبطن نفس الحق فيما كان به الانسان انساناً وهو الروح
الذى به الانسان انساناً فاذا اظهر الانسان بالروح وظهر الروح
بنفس الحق بطن النفس واستتر فى الروح الانسانى ثم اشتق له
شخصاً على صورته سماه امراة فظهرت بصورته فحنّ ادم اليها
حنين الشئ الى نفسه وحنت المراة اليه حنين الشئ الى وطنه واصله
فحبب اليه النساء بذكر الحب فان الله احب من خلقه على صورته و
واسجد له ملائكته النورية على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو
نشأتهم الطبيعية والمراد بها الملائكة السماوية فان الملائكة التى
فوق السموات وهم الملائكة العالون لم يسجدهم الله لادم وقد
يقال للملائكة السماوية طبيعيون كما يقال عنصريون اذ ما فى العالم
شئ الا وهو صورة من صور الطبيعة فبهذا الاعتبار كل شئ
طبيعى ثم الملائكة العنصريون الطبيعيون النوريون فكانوا عالين
عن الانسان بحسب نشأتهم النورية وان كانوا عنصريين فمن هنالك
اى فمن مقام عبادته او مقام الحنين عن الطرفين وقعت المناسبة
اى الارتباط بين الرب والعبد والصورة اى والحال ان الصورة اعظم
مناسبة واجلها واكملها فانها اى فان الصورة الانسانية ذوجت

من التزويج اى شغفت وجود الحق لما كان المراة شغفت بوجودها
الرجل فصيرته زوجا اى فصيرت المراة الرجل زوجا فجعلت الصورة الا
نسانية الصورة الالهية زوجا والمقصود اثبات حب الله للانسان
المخلوق على صورته وهو الانسان الكامل وهو المسمى العقل والروح المحمدى
واول ما انشعب منه ارواح الانبياء وما امر الحق الملائكة الا ان يسجد
لمن كان على صفة الحق واما جسد ادم وهو قبلة الملائكة كقبلتنا حين
اذ ليس هو مخلوقا على صفة الحق فظهرت الثلثة حق ورجل وامراة
فحنت الرجل الى ربه الذى هو اصله حنين المراة اليه فحبب اليه ربه النساء
التى على صورته كما احب الله من هو على صورته فما وقع الحب اى حب الرجل
فى الحقيقة الالهية لكونه من المكونة عنه وهو المراة وقد كان حبه
اى حب الرجل لمن تكون الرجل منه وهو الحق فلهذا اى فلاجل ان حب
الرجل لا يكون الا لمن تكون الرجل منه قال الرسول عم حبب الى ولم يقل
احببت من نفسه اى لم يستند الحب الى نفسه بل اسنده الى ربه فكان
حب الرسول للنساء عين حب الحق لمن خلقه على صورته لتعلق حبه بربه
الذى هو اى الرسول على صورته اى على صورة ربه حتى فى محبته للمراة لانه
يتعلق حب ربه فانه اى فان الشان احبها اى احب الرسول المراة بحب
الله اياه تخلقا الهيا فكيف كان لا بد من محبة الرجل المراة فاحب
الرجل المراة ولما احب الرجل المراة طلب الوصلة الى غاية الوصلة التى تكون
فى المحبة فلم يكن فى صورة النشاة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اى
الجماع بالنكاح ولهذا اى ولاجل كونه الجماع اعظم وصلة تعم الشهوة
اجزاءه اى اجزاء الرجل كلها وكذلك المراة ولكن اى ولاجل عموم الشهوة

الى

الى اجزائها امر بالاغتسال منه اى من الجماع فعمت الطهارة كما عم الفناء
فيها اى فى المراة عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده ان يعتقد
العبد انه يلتذ بغيره اى بغير الحق اى نسى الحق فى حالة التلذذ ويعتقد
ان من يلتذ به غير الحق مطلقا فتجلى برحمن الغفلة التى تحصل
بالتوجه والاشتغال بمن اتصف بالحدوث والامكان والتسم باسم الغير
فلا يكون رجوع العبد الى الحق بما كسب من الجماع فطهره اى فطهر الحق
ذلك العبد بعد الجماع بالغسل ليرجع العبد بالنظر اليه اى الى الحق فيمن فنى فيه
اى فى المراة فكانت الطهارة لاجل شاهدة الرجل فى المراة اذ لا يكون
الا ذلك النظر والشهود اى نظر الرجل الى الحق فى المراة فلا بد للرجل ان
ينظر الى الحق فى المراة فاذا شاهد الرجل الحق فى المراة كان شهوده اى
كان شهود الرجل الحق فى المراة شهوده الحق فى منفعل متضمنا شاهده
فاعل وهو شاهده المؤثر من الاثر فكانت المراة كالمراة القابلة للاثر
الرائى واذا شاهده اى الحق فى نفسه من حيث ظهور المراة عنه شاهده
فى فاعل متضمنا شاهده منفعل وهو مشاهدة الاثر من المؤثر لكنه شاهد
الرائى من حيث ظهور صورته عنه فى المراة فاذا شاهده من نفسه من غير
استحضار صورة ما تكون عنه وهو المراة كان شهوده اى الحق فى
منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده للحق فى المراة اتم واكمل من شهوده
فى نفسه بلا استحضار المراة لانه اى لان الشان يشاهد الرجل الحق فى
المراة من حيث هو اى من حيث ان الله هو فاعل منفعل وهذا القسم
نتيجة للقسمين الاولين لان كل واحد منهما لا يكون الا باستحضار صورة
ما تكون عنه وهو المراة فلا يتحقق احدهما بدونه الا وفى كل واحد منهما

متضمنة للآخر بخلاف القسم الثالث فانه لا يشاهد الحق فيه الا من حيث
هو منفعل خاصة ولذلك لم يعتبر القسمين الاولين بقوله خاصة بناءً
على الظاهر اذ في الصورتين كان احدهما ظاهرا والآخر متضمنا في احدهما
لذلك اظهر في النتيجة فقال من حيث هو فاعل ومنفعل فيصدق على الكل واحد منهما
شهوده الحق في المرأة اما شهوده من حيث هو فاعل فهو تصرف الرجل
فيها كتصرف الحق فيه وهو جهة الفاعلية واما شهوده من حيث هو منفعل
ففي كونها تحت تصرفه ومحل الانفعال ويشاهد الحق من نفسه من غير
استحضار المرأة من حيث هو منفعل خاصة فلهذا اي فلاجل هذا المذكور
احب الرسول عم النساء لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا
عن المواد ابدا اي الكل المواد لمشاهدة الحق فان الله بالذات غني
عن العالمين فلا يمكن شهوده من هذا الوجه واذا كان الامر من هذا الوجه
ممتنعا ولم يكن الشهادة الا في مادة فشهود الحق في النساء اعظم
الشهود واكمله ثم رجع الى اصل المسئلة واعاد ليثبت عليها الاحكام
فقال واعظم الوصلة النكاح اي الجماع الحلال وهو اما بالنكاح او
بالملك اذ الجماع بدونهما لا روح له فلا يشاهد فيه الحق ابدا لكونه حراما الزنا
في جميع الاديان فكنى عن الجماع الحلال بالنكاح وهو اي النكاح نظير التوجه
الالهي على من خلقه على صورته ليجعله اي ليكونه خليفة في ملكه كما قال
اني جاعل في الارض خليفة فيرى فيه اي فيمن خلقه صورته بل يرى نفسه
فان المتجلي بالحقيقة هي الطبيعة التي هي مظهر الذات الالهية فسواه
وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه اي عينه من جهة حقيقته وباطنيته لا من جهة امكانه وحدوثه وخلقه فانه قال عم اول ما خلق الله

روحى فانه باعتبار اضافته الى الرسول خلق وحادث وباعتبار نسبته
الى الحق وقديم فكانت نسبة الروح الى الحق نسبة الصفات الالهية اليه لذلك
قال فظاهره اي ظاهر من خلقه على صورته خلق اي متصف بصفة الخلقية
من الامكان والحدوث ولوازمها وباطنه الذي هو الروح حق اي ثابت
محقق لا يفنى بخراب البدن موصوف ببعض الصفة الالهية من القدم والربوبية
والتدبير ولهذا اي ولاجل كون باطنه حقا وصفه اي وصف الحق
الروح بالتدبير لهذا الهيكل المحسوس فانه تع يدبر الامر فوصف بما
وصف نفسه به من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل سافلين لانها
اي الارض اسفل الاركان كلها فدبر الله تع امر الوجود من الروح الا
وهو السماء الى الارض وهو الهيكل الانساني او دبر الله الامر من الرجل
وهو السماء الى الارض وهي المرأة وشاهده اي شاهد الحق او الرسول
من تأخر في الوجود عن الرجل بالنساء لتأخرهن عن الرجال وهو جمع
لا واحد له من لفظه ولذلك اي لاجل تأخرهن عن الرجال قال عم حبب
الي من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المرأة فراعى رسول الله تأخرهن
في الوجود عنه اي عن الرجل فان النساء من التأخير قوله تع انما النسئ
زيادة في الكفر والبيع بنسيئة يقول بتأخير فلذلك اي فلاجل كون وجود
معنى التأخير في وجودهن ذكر النساء فما احبهن اي فاذا راعى
مرتبتهن في الوجود حيث قال النساء علم انه ما احبهن الا بالمرتبة
وانه محل الانفعال بخلاف ما لو قال المرأة فانها لا تفيد ما افاد به النساء
لجواز ان يحبها لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روعي في النساء
فهي له اي النساء للرجل كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه

الارادى والانزال الى الذى هو نكاح فى عالم الصور العنصرية وجمعه
فى عالم الارواح النورية وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج
وكل ذلك نكاح الفردية الاولى فى كل وجه من هذه الوجوه فالارواح
وهو فتح الحق الصور فى الطبيعة الكلية بالتوجه الارادى والمراتب كثيرة
فمن احب النساء على هذا الحد اى على المرتبة فهو اى حبه حب الهى يشاهد
ربه فى هذه المرآت الاكمل ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة
نقصه اى نقص هذا المحب عن شاهدة الحق فى النساء على هذه الشهوة
فكان هذا الحب صورة بلا روح عنده اى عند المحب وان كانت تلك
الصورة اى صورة الشهوة الطبيعية فى نفس الامر ذات روح ولكنها
غير مشهودة لمن جاء لامراته او لانثى حيث كانت لمجرد الالتذاذ لكنه
لا يدرى لمن التذاذه ومن استمتعها فجهل هذا الرجل من نفسه ما يجهل
الغير منه والمراد بالغير من احبهن بحب الهى فانه يعلم ان التذاذ
هذا الرجل لمن وفانى قوله ما يجهل الشئ والضمير فى منه راجع الى الرجل
الجاهل من نفسه مالم يسمه هو اى مادام لم يسمه الغير هذا الرجل
الجاهل بلسانه اى بلسان ذلك الرجل حتى يعلم يعنى لا يعلم ذلك الرجل
من نفسه ما هو وما لذاته وما المرأة ولمن يلتذ الا اذا اخبره
غيره الذى هو عالم بذلك فحينئذ يعلم من هو وما لذته ولمن ثبت
التذاذه وما المرأة كما قال بعضهم صح عند الناس انى عاشق
غير ان لم يعرفوا عشقى لمن كذلك هذا الجاهل احب الالتذاذ فاحب
المحل الذى يكون فيه الالتذاذ وهو المرأة ولكنه غاب عنه روح
المسئلة فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملا فى رتبة العلم بالله لكونه

[marginal note:] ويفهم الفرق بين ... فى مشاهدة الحق ولى الفرق بين الذوق الفائض عن شهود

مشاهد الحق اعظم شهود كما نزلت المرأة عنه درجة الرجل بقوله
وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على الصورة عن درجة من انشاه
مع كونه على صورته فتلك الدرجة التى تميز الحق بها اى بسبب تلك الدرجة
عنه اى عن مخلوق على صورته بها اى بسبب تلك الدرجة كان الحق
غنيا عن العالمين وفاعلا اولا فكان غناؤه وفاعليته الاولية سببا
عن تلك الدرجة فان الصورة المخلوقة على صورته فاعل ثان لانه
متصرف فى العالم خلافة عن الله فما اى ليس له الاولية التى للحق
فتميز الحق عنه بالمرتبة فتميزت الاعيان عن الحق بالمراتب وتميز
بعضها عن بعض بحصة معينة فاعطى كل ذى حق حقه كل عارف
بلا نقص وزيادة متعلقا بتجلوه الهى فلهذا اى فلاجل اعطاء
كل عارف كل ذى حق حقه كان حب النساء لمحمد عم عن تحبب الهى
وان الله تعالى اعطى كل شئ خلقه وهو عين حقه فاقتضى عين محمد عم
حبهن فاعطى الله حقه فاحبهن فاقتضت اعيانهن النساء ان يحبهن
الرجل فاعطى محمد عم حقهن حتى اعطاه الله له فكل عارف اعطى
كل ذى حق حقه وهذا معنى قوله فما اعطاه اى فما اعطى الحق الحب لمحمد عم
الا بالاستحقاق فما استحقه اى استحق محمد عم حبهن بسماه اى بذاته
ذلك الحكم المستحق وانما قدم الرسول فى الحديث النساء لانهن محل الا
نفعال كما تقدمت الطبيعة على من وجدنها قوله بالطلوع متعلق بقوله
تقدمت وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه اى فان
الشانه فيه اى فى النفس الرحمانى فتحت صور العالم لان يحتيره اعلاه وا
سفله ولا نعنى بالطبيعة الا هو فكانت الطبيعة عين النفس الرحمانى

٣٠٧

في ان كلا واحد منهما محل لانتساخ صور العالم فغلبت الطبيعة على
من وجد منهما من صور العالم لسريان النفخة يتعلق بقوله النفخة
وهي قوله واذا سويته ونفخت فيه من روحي في الجسم الهيولاني
في عالم الاجسام خاصة فكانت الطبيعة والنفس الرحماني واحد الان
كل واحد منهما يسري في الاجسام بواسطة الهيولى الجسمية واما سريانهما
اي سريان الطبيعة لوجود الارواح النورية والاعراض فذلك سريان
اخر فان الطبيعة تسري في وجود الارواح بالذات والنفس الرحماني
يسري بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية ثم انه عم غلب في هذا
الخبر التانيث على التذكير لانه قصد الرسول التهمم بالنساء
فقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران اذ وفيها
اي في الثلث الواو للعطف والمعطوف عليه مقدر تقديره اذ فيها
ذكر النساء وفيها ذكر الطيب وهو مذكر وعادة العرب ان تغلب
التذكير على التانيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن
فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التانيث وان كن جماعة وهو
اي والحال ان الرسول عربي افصح الفصحاء مع انه خالف قاعدتهم
في ذلك فراعى النبي عم المعنى الذي قصد به اي بوكل المعنى في التحبب
اليه وهو قوله حبب الي ولم يقل احببت من نفسه ما دام لم يكن يؤثر
حبه اي حب الرسول فعلقه ما لم يكن فهو لقوله فراعى اي فراعى
هذا المعنى مادام لم يكن حب الرسول النساء مؤثرا بل هو متأثر بجهة
فيحبهن بحب الله فغلب التانيث على التذكير عناية لهذا المعنى
فعلمه الله من المعاني والاسرار ما لم يكن يعلم فاخبر باللسان الفصيح

مما

مما علمه الله فقال حبب الي ولم يقل احببت لتعلق حبه بربه وثلث ولم يقل
ثلثة لقصده التهمم بالنساء وكان فضل الله عليه عظيما فغلب
التانيث على التذكير بقوله ثلث بغير هاء فما اعلمه عم بالحقائق وما
اشد رعايته للحقوق فان حق التانيث في هذا المقام التغليب على التذكير
فهو اعطى كل ذي حق حقه ثم انه اي النبي عم جعل الخاتمة نظيرة الاولى في
التانيث وادرج بينهما التذكير فبدا بالنساء وختم بالصلوة و
كلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اي النبي عم او كادم في وجوده فان
الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امراة ظهرت عنه فهو اي
الرجل بين مؤنثين تانيث ذات وتانيث حقيقي كذلك النساء تانيث
حقيقي والصلوة تانيث غير حقيقي والطيب مذكر بينهما كادم بين
الذات الموجودة هو اي ادم عنها وبين حوا الموجودة عنه وان شئت
قلت الصفة فمؤنثة ايضا وان شئت قلت القدرة فمؤنثة ايضا
فكن اي على مذهب شئت فانك لا تجد الا التانيث يتقدم حتى ان
اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم والعلة مؤنثة
والمقصود اظهار كمال الرسول عم في الفصاحة والبلاغة كيف علم الحقائق
وراعاها في كلامه الفصيح وعلمنا ما لم نكن نعلم مما علمه الله تعالى ما لم يكن
يعلم واما حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما في النساء من روائح التكوين
فانهن سبب لتكوين الاولاد فانه اطيب الطيب عناق الحبيب كذا قالوا
في المثل السائر ولما فرغ من بيان حقائق كلامه شرع في بيان كماله في
نفسه فقال ولما خلق رسول الله عبدا بالاصالة لم يرفع راسه قط
فعلا وقولا الى السيادة بل لم يزل ساجدا واقفا اي ثابتا مع كونه منفعلا

ولم يتجاوز الى كونه فاعلا حتى كونه الله عنه ماكونه كما قال خلقتك من
نورى وخلقت الاشياء من نورك فاعطاه اى اعطى الله النبى عم رتبة
الفاعلية يتصرف بامر الله خلافة عنه فى عالم الانفاس التى هى الاعراق
الطيبة وهى عالم الارواح المدبرة بنفوسهم فى الوجود الشهادى
فان فيها روايح الطيبة الوجودية فعالم الانفاس بمنزلة النساء فى
الشهادة فاعطاه رتبة الفاعلية فى النساء فكما وجد فى النساء روايح
التكوين كذلك وجد فى عالم الانفاس روايح الوجود اذ ما يحصل الوجود
الشهادى الا بعالم الانفاس فحبب اليه الطيب كما حبب اليه ما فى
الطيب وهو عالم الانفاس والنساء فالطيب هو الرايحة الطيبة فكانت
عرضا متأخرا الوجود عن الجوهر قايما به قوله فحبب اليه يجوز ان يكون
معلوما ومجهولا فلذلك اى فلاجل كون الطيب متأخرا بالوجود عما
يقوم به جعله اى جعل رسول الله الطيب بعد النساء فراعى رسول الله
فى هذا الترتيب الدرجات التى للحق فى قوله رفيع الدرجات فاول الدرجة
العقل الاول وهو آدم الحقيقى والثانى النفس الكلية وهو حوا
فالعقل الاول مذكر به المؤنثيه ذات الحق والنفس الكلية فراعى النبى عم
هذه الدرجات الالهية بجعل المذكر بين المؤنثين فكان رسول الله
رفيع هذه الدرجات الثلث باضافة حبهن اليه فى قوله حبب الى
وكذلك رفيع جميع الدرجات من الجواهر المجردة والاجسام ذو العرش
لاستوائه اى لاستواء النبى عم العرش باسم الرحمن فان العرش مخلوق
من العقل الاول الذى هو روح محمد عم فكان محمد عم ذا العرش فان
الدرجات كما تنسب الى الحق تنسب الى محمد عم تبعا لا اصالة فاذا استوى

الرحمه

الرحمن على العرش فلا يبقى فى من حوى اى احاط واشتمل عليه العرش من لا
تصيبه الرحمة الالهية الرحمانية وهو اى المعنى المذكور معنى قوله تع ورحمتى
وسعت كل شئ والعرش وسع كل شئ والمستوى اى الحاكم والمستوى عليه
الرحمن فكان العرش مظهر الرحمن يظهر منه فيض الرحمن على ما تحته
من الموجودات فبحقيقته اى بحقيقة اسم الرحمن يكون سريان الرحمة
فى العالم كما قد بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكى
وقد جعل الحق الطيب فى هذا الالتحام النكاحى اى النكاح الشهادى
الواقع بين الرجل والمرأة فى براءة عايشة رض فقال الخبيثات للخبيثين
والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات اولئك
مبرؤن مما يقولون من الافتراء فى حقهن فان عايشة وباقى ازواجه
اطيب الطيبات كما ان محمد عم اطيب الطيبين فجعل روايحهم اى فجعل
الحق روايح الطيبين وهى اقوالهم لان الطيب من يتكلم كلمة طيبة
اى صادقة والخبيث من يتكلم كلمة خبيثة وهى كلمة كاذبة طيبة اى
صادقة وانما جعل اقوالهم روايح لان القول نفس وهو اى النفس
عين الرايحة فيخرج النفس بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به فى
صورة النطق اى يخرج النفس من الطيب طيبا ومن الخبيث خبيثا فمن
حيث هو الهى بالاصالة كله طيب فهو اى النطق او القول كله طيب
ومن حيث ما يحمد ويذم النفس فهو اى القول طيب وخبيث فقال
فى خبث الثوم هى شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها فالعين لا تكره
وانما تكره ما يظهر منها والكراهة لذلك اى لما ظهر منها وهى الرايحة
التى هى المعرض القايم بها اما عرفا او بعدم ملايمة طبع او غرض

اوشرع اونقص عن لحال مطلوب و ماثمه اى وليس فى كراهة الميه
سبب غير ماذكرناه ولما انقسم الامر الى الطيب والخبيث كما قررناه حبب اليه
اى الى محمد عم الطيب دون الخبيث ووصف النبى الملائكة بانها تتاذى
بالروايح الخبيثة لما فى هذه النشأة العنصرية من التعفين فانه اى
الانسان مخلوق من صلصال من حماء مسنون الى متغير الريح فتكره
الملائكة بالذات لعدم ملايمة طبعهم فتكره عين الانسان لما ظهر
منه من تغير الريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم كما ان مزاج
الجعل يتضرر برايحة الورد وهى من الروايح الطيبة فليس الورد
عند الجعل بريح طيبة كما ان رايحة الكثرة التى حصلت من الصوم
يتضرر الانسان وهى عند الله اطيب من المسك ومن كان من الناس
على مثل هذا المزاج اى مزاج الجعل يعنى بان يكون قلبه مايلا الى الباطل
وصورة بان يفعل القبايح اضربه الحق وهو ريح طيبة اذا سمعه
وسر بالباطل وهو ريح خبيثة فكانه يحمد عند هذه الطائفة
كالورد عند الجعل وهو اى المذكور قوله تع والذين امنوا بالباطل
وكفروا بالله ووصفهم بالخسران فقال اولئك هم الخاسرون الذين
خسروا انفسهم فانه اى فان الانسان من لم يدرك الطيب من الخبيث
كالملائكة التى نازعت فى ادم فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
ولم يدركوا ان ادم طيب مودع فى الخبيث فلا ادراك له فاحبب
الى رسول الله الا الطيب من كل شئ وماثمه اى وليس فى الحقيقة
اى بالنسبة الى مقام الجمع لا بالنسبة الى المظاهر الا هو اى الطيب
وهل يتصور ان يكون فى العالم مزاج لا يجد الا الطيب من كل شئ لا يعرف

الخبيث ام لا قلت هذا لا يكون فانا ما وجدناه فى الاصل الذى ظهر
العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث الا ما يكره
ولا الطيب الا ما يحب بيان للمنقول هذا باعتبار المظاهر فان الله
يحب ويكره بها واما باعتبار الجمع الاتحادى فيحب كل شئ والا
لما اباد وما يكره فى المظاهر فظهر ان ما يكره فى المظاهر يحبه فى معاده
الجمعى والعالم على صورة الحق والانسان على صورتيه صورة الحق
وصورة العالم فتقدم سبقه تفصيله فلا يكون ثمه اى فى العالم
مزاج لا يدرك الا الامر الواحد الطيب او الخبيث من كل شئ بل ثمه
مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب
بغير الذوق فيشغله اى فيشغل هذا المزاج ادراك الطيب منه اى
من الخبيث عن الاحساس اى عن احساس ذلك المزاج خبثه اى
خبث ذلك الخبيث هذا قد يكون اى هذا المزاج قد يوجد واما رفع الخبيث
من العالم اى من الكون فانه لا يصح لاختلاف الطبايع ورحمة الله
موجودة فى الخبيث والطيب والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده
اى عند الخبيث خبيث فانه اى فما فى الكون شئ طيب الا وهو من وجه
فى حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس واما الثالث الذى به كملت
الفردية فالصلوة فقال وجعلت قرة عينى فى الصلوة وانما جعلت
الصلوة قرة عين المصلى لانها مشاهدة اى سبب المشاهدة العبد
المصلى ربه وذلك اى بيانه كون الصلوة مشاهدة لانها مناجات
بين الله وبين عبده كما قال فاذكرونى اذكركم وهو لان الصلوة عبادة
مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد

كما ورد في الخبر الصحيح عنه عليه السلام انه قال قسمت الصلوة بيني وبين
عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل
يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي
يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي
يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول العبد
مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفوض الي عبدي
فهذا النصف كله لي خالصا ثم يقول العبد اياك نعبد واياك
نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل
فاوقع الاشتراك في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل فخلص هؤلاء
لعبده كما خلص الاول لي فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله
رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلوة المقسومة بين الله
وبين عبده فعلم منه ان الصلوة مناجاة بين الله وبين عبده
ولما كانت جعلت اما قرة عيني في الصلوة ولم يذكر الحق بلسان نبيه
لا امره اي الرسول بالصلوة على غير تجل منه اي من الحق له اي
للرسول فلما كان منه اي من الحق ذلك التجلي بطريق الامتنان
لا بطريق كسب من العبد كانت المشاهدة التي تحصل للنبي عم
من التجلي الامتناني بطريق الامتنان من الله فقال لاجل ذلك
وجعلت قرة عيني في الصلوة على البناء للمجهول اي ليس نور العين
الا مشاهدة المحبوب التي يقربها اي بهذه المشاهدة عين المحب

والقرة

والقرة مأخوذة من الاستقرار فتستقر العين عند رؤيته اي
رؤية المحبوب في شيء في التجلي الصفاتي وفي غير شيء في التجلي الذاتي
فانه بلا واسطة شيء وان كان لا يخلو عن صورة ما لكن هذه
الصورة التي تقع فيها التجلي الذاتي ليست من الامور الموجودة في
الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورة ما لان مشاهدة الحق لا تكون
مجردة عن المواد فلا ينظر المحب معه اي مع المحبوب الى شيء غيره
اي غير المحبوب في شيء كما في التجلي الصفاتي اي موجود في الخارج
وفي غير شيء كما في التجلي الذاتي اي معدوم في الخارج يعني لا يجمع
بينهما في النظر في الشيء والمقصود ان النظر في المحبوب لا
يسع معه غيره لاستقرار العين عند مشاهدة محبوبه فالرؤية
والنظر تنازعا في شيء وغير شيء فاعملنا النظر وقدرنا مفعول
الرؤية كما عرفت ولذلك اي ولاجل ان المحب لا ينظر مع محبوبه
الى شيء غيره نهى عن الالتفات في الصلوة فان الالتفات في الصلوة
الى الغير شيء يختلسه الشيطان من صلوة العبد فيحرمه اي فيحرم
الشيطان العبد عن مشاهدة محبوبه بل لو كان الحق محبوب هذا الملتفت
ما التفت في صلوته الى غير قبلته بوجهه وانما قال بوجهه ولم يقل
بعينه مع ان الالتفات للعين لا للوجه اشارة الى ان الوجه حيث
ما التفت اليه البصر فمن التفت بوجهه في الصلوة الى غير قبلته فقد
حرم عليه مشاهدة ربه والالتفات بالوجه يعم وجه القلب ووجه
الصورة والانسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في
هذه العبادة الخاصة ام لا اي هل يصلي صلوته على هذا الوجه

المذكور ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره فهو
يعرف كونه من صورته في نفسه والكون كناية عن الصلوة التي يحصل
فيها الاعتبار للعبد والصورة بخلاف لان الشيء لا يجهل حاله فانه عالم
له ذوقا ثم انا مسمى الصلوة له قسمة اخرى بينه انه وبين عباده
فانه تعالى امرنا ان نصلي له واخبرنا في كلامه المجيد انه يصلي علينا فاذا
كان كذلك فالصلوة منا ومنه فاذا كان هو المصلي فانما يصلي باسمه
الاخر فيتاخر ظهور الحق بهذا الاعتبار عن وجود العبد اي لا يظهر
هذه الصلوة منه الا بعد وجود العبد لكي يتاخر رحمة للمؤمنين
في اليوم الاخر عن شفاعة الشافعين وهو اي الحق المصلي علينا
عين الحق الذي يخلقه العبد اي يتصوره في قلبه بنظره الفكري
ويعتقد ان الحق في نفسه على تصوره ولا بنظره يتعلق بقوله يخلقه
وكذلك او بتقليده وهو اله المعتقد بكسر القاف ويتنوع الحق بحسب
ما قام بذلك المحل قوله من الاستعداد بيان لما اي يتنوع بحسب الاستعداد
فالحق في نفسه تعالى عن التنوع فالتنوع للاستعداد لا للحق كما قال
الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله لون الماء لون انائه فنزه المع
من كل قيد فيه وهو جواب ساد اي محكم مطابق للواقع اخبر عن الامر
بما هو عليه فهذا اي الاله المتنوع بحسب الاعتقادات هو الله الذي
يصلي علينا وهذا بيانه لنزول الحق في الصلوة فنادى بعينه نزول
الحق في السماء الدنيا في الثلث الاخير من الليل فوجود الحق اي ظهوره
الينا من حيث النزول يتاخر عن وجودنا ووجود السماء والليل
فلا اشكال في مثل هذه الكلمات واذا صلينا نحن له كان لنا الاسم

الاخر

الاخر فكنا فيه اي في تصلية الحق كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم
وهو الاسم الاخر يعني فكنا اذا كان هو المصلي متاخرين عن وجودنا
في ظهوره بصورة استعدادنا اذ المتنوع متاخر عما به التنوع فاذا
صلينا نحن كنا بمنزلة الحق اذا صلى علينا فتكون عنده بحسب حالنا
واعتقادنا فلا ينظر الينا الا بصورة ما جئنا به فقوله بصورة
متعلق بينظر قوله بها يتعلق بجئنا اي ينظر الحق الينا بصورة
ما جئنا الحق بهذه الصورة ماذا يتعين كما كيف النظر بهذه الصورة
ولا زال لنا كيد عموم النكرة فان المصلي هو المتاخر عن السابق
في الحلبة قوله كل قد علم صلوته وتسبيحه اي علم رتبته في التاخر
وعلم رتبته في عبادة ربه وعلم رتبته في تسبيحه الذي يعطيه من
التنزيه استعداده الضمير المنصوب في يعطيه يرجع الى الحق واستعداده
فاعل يعطيه والضمير يرجع الى كل فما من شيء الا وهو يسبح بحمد ربه
الحليم الذي لا يعاجل بالعقوبة للمذنبين الغفور الذي يستر
ذنوب العباد فلذلك لكل شيء تسبيحا خاصا لا بد الى اسمي الحليم الغفور له
ولذلك اي ولاجل ان لكل شيء تسبيحا لا نفقه اي لا نعلم تسبيح
العالم على التفصيل واحدا واحدا الا ممتنع احاطتنا ما في العالم فردا فردا
او ثمة اي وفي مقام التسبيح مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها
الضمير في قوله فيها يعود الى المرتبة في قوله وان من شيء الا
يسبح بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده يعود
على الشيء اي بالثناء الذي يكون عليه اي يكون العبد على ذلك
الثناء وفي قوله في قوله وان من شيء يتعلق بالمقدر اي الضمير

كان في قوله وان من شيء كما قلناه اي هذا المذكور في المعتقد
بكسر القاف انه انما يثني على الاله الذي في معتقده ويرتبط به
نفسه وما كان من عمله اي من عمل العبد المعتقد فهو راجع
اليه لا الى الحق فما اثنى ذلك اي ذلك المعتقد الا على نفسه فانه
من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها
وعدم حسنها اي الصنعة راجع الى صانعها واله المعتقد مصنوع
للناظر فيه فهو اي ذلك الاله صنعته اي صنعة الناظر
فثناؤه اي ثناء الناظر على ما اعتقده اي اعتقد انه اله
ثناؤه على نفسه والله تعالى في حد ذاته منزه عن
الثناء على هذا الحد وعن هذا الاعتقاد لكن الله تعالى
يقبل ثناء عباده واعتقاده كرما ولطفا منه اذ لا
وسعة لكل احد ان ينظر الحق على اطلاقه ويثني عليه
فكان ذلك المعتقد بعينه الحق ويقيده على حسب اعتقاده
ولهذا اي ولاجل تقييد الحق وحصره على اعتقده
يذم معتقد غيره ولو انصف ذلك المعتقد لم يكن
له ذلك الذم لما انه مثله ايضا فهو محمود عند صاحبه
الا استثناء منقطع ان صاحب هذا المعبود الخاص
جاهل بلا شك في ذلك اي في ثنائه على نفسه ولا يشعر ان
ثناؤه على نفسه وظن انه يثني على الله تعالى لاعتراضه
على غيره فيما اعتقده في حق الله اذ لو عرف ذلك العابد للمعبود
الخاص ما قال الجنيد لون الماء لون انائه وما تقول

عرف

عرف لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله
في كل صورة وفي كل معتقد فاذا لم يعرف الله في كل
صورة فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى انا عند
ظن عبدي بي اي لا اظهر له الا في صورة معتقده فان
شاء اطلقه وان شاء قيده اذ لا بد من القيد بالاطلاق
او بغيره فاله المعتقدات بفتح القاف تاخذه الحدود
لتقييده بحسب استعداد المعتقد وهو الاله الذي وسعه
قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء
بحسب الحقيقة لا بحسب الاسماء والصفات
وعين نفسه اذ لا شيء في مرتبة الاطلاق غيره
والشيء لا يقال فيه انه يسع نفسه ولا
يسعها فظهور الحق في قلب عبده غير ظهوره
في مرتبة اطلاقه لانه واحد حقيقي
والتعدد بحسب الاسماء والصفات
ففي مرتبة يقال الاله المطلق وفي مرتبة الاله المحدود
وغير ذلك المراتب فالاله واحد فافهم
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
تمت بعون الله الجليل
والصلاة على نبي المصطفى

[illegible] ١٣٢٤
[illegible] يوم الخميس [illegible]

٣١٤

في بيان قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يكن قبل وحدانيته قبل الا وكان هو القبل وهو
ولم يكن بعد فردانيته بعد ~~الا وكان هو البعد هو كان~~ ولا بعد معه
ولا قبل ولا فوق ولا تحت ولا قرب ولا بعد ولا كيف ولا اين
ولا حين ولا آن ولا اوان ولا وقت ولا زمان ولا كون ولا مكان وهو
الآن كما كان هو الواحد بلا وحدانية وهو الفرد بلا فردانية
ليس هو مركبا من الاسم والمسمى فان اسمه هو ومسماه هو فلا اسم غيره
ولا مسمى فلهذا هو الاسم ولا مسمى هو الاول بلا اولية وهو الآخر
بلا آخرية وهو الظاهر بلا ظاهرية وهو الباطن بلا باطنية
اعني انه وجود حروف الاول وهو وجود حروف الآخر وهو
وجود حروف الظاهر وهو وجود حروف الباطن فلا اول
ولا آخر ولا ظاهر ولا باطن الا هو بلا صيرورة ان هذه الاحرف
وجوده هذه الاحرف فافهم لئلا تقع في غلط الحلولية
لا هو في شيء ولا شيء فيه لا داخلا ولا خارجا ينبغي ان تعرفه
بهذه الصفة لا بالعلم ولا بالعقل ولا بالوهم ولا بالفهم ولا بالحس
ولا بالعين الظاهر ولا بالعين الباطن ولا بالادراك لا يراه
الا هو ولا يدركه الا هو ولا يعلمه الا هو بنفسه يرى نفسه وبنفسه
يعرف نفسه لا يراه احد غيره حجابه وحدانيته لا يحجبه شيء
غيره حجابه وجوده مستتر بوحدانيته بلا كيفية لا يراه احد
غيره لا نبي مرسل ولا ولي كامل ولا ملك مقرب يعرفه نبيه
هو ورسوله هو ورسالته هو وكلامه هو ارسل نفسه بنفسه
من نفسه الى نفسه لا واسطة ولا سبب غيره ولا تفاوت

فردانيته الا والفرد هو

الا هو

ولا يدركه احدا غيره

العبد هو الرب من الكشف فالسبب ... [illegible] ... الى الله عبد ... او ... رب ... [illegible]

بين المرسل والمرسل به والمرسل اليه وجوده حروف انبيائه (?)
وجوده لا غير ولا فناؤه ولا اسمه ولا مسماه ولهذا
قال النبي صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال
النبي صلى الله عليه وسلم عرفت ربي بربي اشار عم
بذلك انك لست انت انت هو بلا انت لا هو داخل فيك
ولا انت داخل فيه ولا هو خارج منك ولا انت خارج منه
وما اعني بذلك انك موجود وصفتك كذا بل اعني به
انك ما كنت قط ولا تكون لا بنفسك ولا به ولا فيه ولا معه
ولا انت فان ولا موجود انت هو وهو انت بلا علة
من العلل فان عرفت وجودك بهذه الصفة فقد عرفت
الله والا فلا واكثر العرفاء اضافوا معرفة الله
تعالى الى فناء الوجود وفناء الفناء وذلك غلط وسهو
واضح فان معرفة الله تعالى لا تحتاج الى فناء الوجود
ولا الى فناء فنائه لان الاشياء لا وجود لها وما
لا وجود له لا فناء له فان الفناء بعد اثبات الوجود
فان عرفت نفسك بلا وجود ولا فناء فقد عرفت الله
والا فلا وفي اضافة معرفة الله الى فناء الوجود
والفناء فنائه اثبات الشرك لانك اذا اضفت
معرفة الله الى فناء الوجود وفناء الفناء كان الوجود
لغير الله ونقيضه فهنا كل شرك واضح لان النبي
صلى الله عليه وسلم قال من عرف نفسه فقد عرف ربه ولم يقل
من افنى نفسه فقد عرف ربه فان اثبات الغير ينافي

هنا كتب الاستاذ ... لعبد الكريم الجيلي

وما الحق في المثال الا كالثلجة وانت لها الماء الذي عليه نابع

فما الثلج في تحقيقها غير مائه وغير انه في حكم دعته الشرائع

ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع

اين الوار وما في الكونه الا هو وهل يجوز عليه هل هو او ما هو

ان قلت هل فشهود العين ينكره او قلت ما هو فما هو ليس الا هو

فلا تنقص ولا تتركه الى طلب فكل شيء تراه ذلك الله

انه الشيخ الاكبر ... قدس سره

فناؤه مالا يجوز ثبوته لا يجوز فناؤه وجودك لا شيء
ولا شيء لا ينضاف الى شيء ولا فان ولا غير فان ولا موجود
ولا معدوم الآن كما كنت معدوما قبل التكوين فالآن الازل
والآن الابد والآن القدم والله هو وجود الازل ووجود الابد
ووجود القدم فان لم يكن كونك ما كان وحده لا شريك له وواجب
ان يكون وحده لا شريك له وان شريكه هو الذي يكون وجوده
بذاته لا بوجود الله ومن كان كذلك لم يكن محتاجا اليه فيكون اذا
ربا ثانيا وذلك محال فليس لله تعالى شريك ولا نظير ولا كفو
ومن رأى شيئا مع الله او من الله او في الله وذلك الشيء يحتاج
الى الله بالربوبية فقد جعل ذلك الشيء يتقوم بنفسه او يتقوم به
وهو فان عن وجوده او عن فنائه فهو بعيد ما شم رائحة
معرفة النفس لان من جوز ان يكون موجودا سواه قائما فيه
به يصير فانيا وفناؤه يصير فانيا في فنائه فتسلسل الفنا
بالفناء وهذا شرك بعد شرك وليس بمعرفة النفس وهو شرك لا معرفة
بالله ولا بنفسه فان قال قائل كيف السبيل الى معرفة النفس ومعرفة
الله تعالى فالجواب سبيل معرفتهما ان تعلم ان الله عز وجل كان ولم
يكن معه شيء وهو الآن كما كان فان قال قائل انا ارى نفسي غير الله
ولا ارى الله نفسي فالجواب اراد النبي صلى الله عليه وسلم بالنفس وجودك
وحقيقتك لا النفس المسماة باللوامة والامارة والمطمئنة بل اشار
بالنفس الى ما سوى الله عز وجل جميعا قال صلى الله عليه وسلم اللهم
ارنا الاشياء كما هي اي عيانا الاشياء ما هو سوى الله تعالى اي
عرفني ما سواك لاعلم واعرف الاشيا اي شيء هي ام هي انت
ام غيرك وأي هي قديم ام حادث ام باق ام فان فاراه الله تعالى

ايضا شريكا محتاج الى الله بالربوبية ومن جوز ان يكون مع الله شيء

ما سواه نفسه بلا وجود ما سواه فرأى الاشيا كما هي اعني
ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى الاشيا ذات الله بلا كيف ولا اين
واسم الاشيا يقع على النفس وغيرها من الاشيا فان وجود
وجود النفس ووجود الاشيا شيئان في الشبه فمن اعرف
الاشياء فالنفس ومتى اعرف النفس عرف الرب لان الذي تظن
انه سوى الله تعالى ليس هو سوى الله تعالى ولكنك لا تعرفه وانت
تراه ولا تعلم انك تراه ومتى كشف لك هذا السر علمت انك لست
ما سوى الله وعلمت انك كنت مقصودك ولهذا لا تحتاج الى الفناء
وانك لم تزل ولا تزال بلا حين ولا اوان كما ذكرنا من قبل جميع
صفاتك صفاته ترى ظاهرك ظاهره وباطنك باطنه واولك اوله
واخرك اخره بلا شك ولا ريب وترى صفاتك صفاته وذاتك
ذاته بلا صيرورتك اياه ولا صيرورته اياك الا بقليل ولا كثير كل
شيء هالك الا وجهه فكل ان من لم يعرف شيئا ثم عرفه ما فني
وجوده بل فنا جهله ووجوده باق بحاله من غير تبدل وجوده
بوجود اخر ولا تركيب وجود الجاهل بوجود العارف ولا امتزاج
بل ارتفع الجهل فلا تظن انك تحتاج الى الفناء فان احتجت الى
الفناء فانت اذا حجابه والحجاب غير الله فيلزم غلبة غيره عليه
بالرفع عن رؤيته له وهذا غلط وسهو وقد ذكرنا من ان حجابه
وحدانيته وفردانيته لا غيره ولهذا جاز للواصل الى الحقيقة
ان يقول انا الحق وان يقول سبحاني ما اعظم شاني وما وصل واصل
اليه الا ورأى صفاته صفات الله وذاته ذات الله بلا كون
ولا صفاته ولا ذاته داخل في الله او خارجا منه قط ولا انه فان
من الله او باق في الله ويرى نفسه انه لم يكن قط لا انه كان ثم فني

بالله

بالظاهر والباطن اعني لا موجود الا هو ولا وجود لغيره فيحتاج الى الهلاك كل شيء ويبقى وجهه اعني لا شيء الا وجهه صح فاينما تولوا فثم هنا كذا وجه الله عز الحقيقة صح

فانه لا نفس الا نفسه ولا وجود الا وجوده والى هذا اشار صلى الله
عليه وسلم بقوله لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اشار الى ان وجود
الدهر وجود الله تبارك وتعالى عن التوهم والتغير والكفو وروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تبارك وتعالى قال يا عبدي
مرضت فلم تعدني وسألتك فلم تعطني اشار الى ان وجود السائل
وجوده وان وجود المريض وجوده فمتى جاز ان يكون وجود ذلك
وجوده ووجود جميع الاشياء من المكونات من الاعراض والجواهر
وجوده ومتى ظهر سر ذرة من الذرات ظهر سر جميع المكونات
الظاهرة والباطنة ولا ترى في الدارين سوى الله بل وجود الدارين
اسمهما ومسماهما ووجودهما كلهما هو بلا شك ولا ريب ولا ترى
انه تعالى خلق كل شيء فقط بل ترى كل يوم هو في شان من اظهار
وجوده واخفائه بلا كيفية لانه هو الاول والاخر والظاهر والباطن
ظهر بوحدانيته وبطن بفردانيته وهو الاول بذاته وقيوميته
وهو الاخر بديموميته ووجود حروف الاول هو ووجود حروف الاخر
هو ووجود حروف الظاهر والباطن هو اسمه وهو مسماه وكما يجب وجوده
يجب عدم ما سواه فان الذي تظن انه سواه ليس سواه لانه
يتنزه ان يكون غيره بل غيره هو بلا غيرية الغير هو وجوده
وفي وجوده ظاهرا وباطنا ولمن اتصف بهذه الصفة له اوصاف
كثيرة لا حد ولا نهاية لها وكما ان من مات بصورته انقطع
جميع اوصافه عنه المحمودة والمذمومة كذلك بالموت المعنوي
تنقطع جميع الاوصاف المحمودة والمذمومة ويقوم الله تعالى مقامه
في جميع احواله ويقوم مقام ذاته ذات الله وقام صفاته صفات
الله ولذلك قال صلى الله عليه وسلم موتوا قبل ان تموتوا وقال — اي اعرفوا انفسكم قبل ان تموتوا صح
صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل

حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا ويدا الى اخره فاشار
الى من عرف نفسه يرى جميع وجوده وجوده ولا يرى تغيرا في
ذاته وصفاته ولا يحتاج الى تغيير ذاته وصفاته اذ لم يكن هو
وجود ذاته بل كان جاهلا بمعرفة نفسه فمتى عرفت نفسك ارتفعت
انانيتك وعرفت انك لم تكن غير الله فان كان لك وجود مستقل
لا تحتاج الى الفناء ولا الى معرفة النفس فيكون اذا انت ربا وتبارك الله
ان يوجد ربا سواه فغاية معرفة النفس ان تعلم وتتحقق ان وجودك
ليس بموجود ولا معدوم وانك لست كائنا ولا كنت ولا تكون قط
ويظهر لك بذلك معنى لا اله الا الله اذ لا اله غيره ولا وجود لغيره
فلا غيره سواه ولا اله الا اياه فان قال قائل عطلت ربوبيته
فالجواب لم عطل ربوبيته لانه لم يزل ربا ولا مربوبا ولم يزل خالقا
ولا مخلوقا وهو الآن كما كان خالقيته وربوبيته لا يحتاج الى مخلوق
ولا الى مربوب فهو قبل تكوينه المكونات كان موصوفا بجميع اوصافه
وهو الآن كما كان فلا تفاوت بين الجهة والقدم فوحدانية الجهة — الحدوث
والحدوث يقتضي ظاهريته ووحدانيته القدم يقتضي باطنيته ظاهره باطنه
وباطنه ظاهره اوله اخره واخره اوله والجمع واحد والواحد جمع ما
كان صفته كل يوم في شان وما كان شيء سواه وهو الآن كما كان
ولا يوجد لما سواه بالحقيقة كما كان في الازل والقدم كل يوم هو
في شان ولا شيء موجود فهو الآن كما كان كذلك كل يوم هو في شان
ولا شيء ولا يوم كما لم يكن في القدم شيء ولا يوم فوجود الموجودات
وعدمها شيئان والا لزم طريان طارئ لم يكن في وحدانيته و
ذلك نقص وجلت وحدانيته عن ذلك ومتى عرفت نفسك
بهذه الصفة من غير اضافة ضدا او ندا وكفوا وشريكا الى الله تعالى
فقد عرفتها بالحقيقة ولذلك قال النبي عم من عرف نفسه عرف ربه ولم يقل

ما يفني نفسه فقد عرف ربه فانه قد علم وراى ان لا شيء سواه ثم اشار
الى انه معرفة النفس هي معرفة الله تعالى اي عرف نفسك اي وجودك انك لست
انت ولكنك لا تعرف اي اعرف ان وجودك ليس بوجودك ولا غير وجودك فلست
بموجود ولا بمعدوم ولا غير موجود ولا غير معدوم وجودك وعدمك وجوده بلا
وجود ولا عدم لان عينه وجودك وعدمك وجوده ولان عينه وجوده وجودك
وعدمك فاذا رايت الاشياء بلا رؤية شيء آخر مع الله وفي الله ... عرفت
نفسك فمعرفة النفس بهذه الصفة هي معرفة الله تعالى بلا شك ولا ريب ولا تركيب شيء
من الحدوث مع القدم وفيه وبه فان سال سائل كيف السبيل الى وصاله فقد اثبت ان
لا غير سواه والشيء الواحد لا يتصل الى نفسه فالجواب لا شك انه في الحقيقة لا وصل
ولا فصل ولا بعد ولا قرب لانه لا يمكن الوصال الا بين الاثنين فاذا لم يكن الا واحد
فلا وصل ولا فصل فان الوصال يحتاج الى شيئين متشابهين او غير متشابهين فان
كانا متشابهين فهما شبيهان وان كانا غير متشابهين فهما ضدان وهو تعالى
منزه ان يكون له ضد او ند او شبيه فالوصال في غير الوصال والقرب في غير القرب
والبعد في غير البعد فيكون وصل بلا وصل وقرب بلا قرب وبعد بلا بعد فان قيل
فهذا الوصل بلا وصل فما معنى القرب بلا قرب والبعد بلا بعد فالجواب اعني انك في
اوان القرب والبعد لم تكن شيئا سوى الله ولكنك لم تكن عارفا بنفسك ولم
تعلم انك هو بلا انت ... واتصلت الى الله تعالى اي عرفت نفسك بلا وهم وحروف الوفا
علمت انك كنت اياه وما كنت تعرف قبل انك هو او غيره فاذا احصل لك العرفان
علمت انك عرفت الله بالله لا بنفسك مثال ذلك هب انك لا تعرف ان اسمك
محمود ومسماك محمود فان الاسم والمسمى بالحقيقة واحد وتظن ان اسمك محمد
وبعد احيان عرفت انك محمود فوجودك بالقرار واسم محمد ومسمى محمد ارتفع عنك
عرفت نفسك انك محمود ولم تكن محمدا الا بفناء محمد الانتفاء عن نفسك لان
الفناء يكون بعد اثبات وجود ما ومن اثبت وجود غير ما سواه فقد اشرك
به تبارك وتعالى فما نقص من المحمود شيء ولا فني في المحمود ولا دخل فيه ولا خرج منه
ولا دخل محمود في محمد فبعد ما عرف المحمود نفسه انه محمود لا محمد عرف نفسه بنفسه
لا بمحمد فان محمدا ما كان فكيف يعرف به شيء فاذا العارف والمعروف واحد
والواصل والموصول واحد والرائي والمرئي واحد والعارف صفته والمعروف
ذاته والواصل صفته والموصول ذاته والصفة والموصوف واحد هذا بيان
من عرف نفسه عرف ربه فمن فهم هذا المثال علم انه لا وصل ولا فصل وعلم ان العارف هو
والمعروف هو والرائي هو والمرئي هو والواصل هو والموصول هو وما وصل اليه غيره

انفصل عنه غيره فمن فهم ذلك خلص من ... الا علم بجدار الخلاص
الشرك واكثر العرفاء الذين ظنوا انهم عرفوا انفسهم وعرفوا ربهم وانهم
تخلصوا من غفلة الوجود قالوا ان الطريق لا يتيسر الا بالفناء وفناء
الفناء وذلك لعدم فهمهم قول النبي صلى الله عليه وسلم ولظنهم انهم محو
الشرك اشاروا الى نفي الوجود اي فناء الوجود وطورا الى فناء الفناء
وطورا الى المحو والمحق وطورا الى الاصطلام وهذه الاشارات كلها شرك محض فان
من جوز ان يكون شيء سواه ثم يفنى بعد وجوز فناء فنائه فقد اثبت شيئا
ما سواه ومن اثبت شيئا ما سواه فقد اشرك بالله تبارك وتعالى ارشدكم الله واياك
الى سواء السبيل بمنه وكرمه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقال رحمه الله
علم ظننت ظنونا بانك انت وما انت تكون ولا قط كنت فان انت انت فانك
رب ثاني اثنينه دع ما ظننتا فلا فرق بين وجودكما قط فان بان عنك
ولا عنه بينا فان قلت جهلا بانك غيره خشيت وان زال جهلك لنتا
فوصلك هجر وهجرك وصل وبعدك قرب بهذا حسنتا دع العقل وافهم بنور
الكشف لئلا تغترر ما عنه حبتنا ولا تشركن مع الله شيئا لئلا تكون
باشراكه عفتنا فان قال قائل انت تشير الى ان عرفان نفسك هو عرفان الله
والعارف نفسه غير الله تعالى وغير الله كيف يعرف الله تعالى وكيف يصل اليه
فالجواب من عرف نفسه علم ان وجوده ليس بوجوده ولا غير وجوده بل وجوده
وجود الله بلا صيرورة وجوده وجود الله بلا دخول وجوده معه وفيه
بل يرى وجوده ما كان قبل ان يكون بلا فناء ولا محو ولا فناء فناء فان
فناء الشيء يقتضي ثبوته اولا وثبوت الشيء بنفسه يقتضي كينونته بنفسه
لا بقدرة الله تبارك وتعالى وهذا محال واضح صريح فتبين ان العارف نفسه
هو هو فان الله نفسه لا انه ليس الا هو واعني رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالنفس الوجود فمن واصل الى هذا المقام لم يكن وجوده في الظاهر والباطن
... وجوده بل وجوده وجود الله وكلامه كلام الله وفعله فعل الله ودعواه
معرفة الله هو دعواه معرفة نفسه ولكنك تسمع الدعوى عنه وترى الفعل منه
... وجوده غير الله كما ترى نفسك غير الله بجهلك لمعرفة نفسك

٣١٧

قال المؤمن مرآة [illegible] بعينه اي ينظر فان عينه عين الله ا[illegible]
نظره نظر الله بلا كيفية لا هو هو بعينك اذ علمك اذ نظرك او ظلك او
لك بل هو هو بعينه وعلمه ورؤيته فان قال انا الله فاسمع منه لا منه
قال الله على لسان عبده يقول لنفسه بنفسه انا الله لا هو ولكنك ما وصلت
الى ما وصلت اليه فان وصلت الى ما وصلت اليه فهمت ما يقول وقلت
ما يقول ورأيت ما يرى وعلى الجملة وجود الاشياء وجوده بلا وجودهم فلا
تغفلن في تشبيه ولا تتوهمه بهذه الاشارة ان الله تعالى مخلوق قال
بعض العارفين قال الصوفي غير مخلوق وذلك بعد الكشف التام وذكر [illegible]
والاوهام وهذه الكلمة لمن له اوسع من الكونين فاما من كان له خلقه كا[illegible]
فلا موافقة فانها اعظم من الكونين وعلى ~~الكونين~~ خلقه الجملة فاعلم ان الرائي والمرئي
والواجد والموجود والعارف والمعروف والموحد والمدرك والمدرك
واحد يرى وجوده بوجوده ويعرف وجوده بوجوده ويدرك وجوده
ده بلا كيفية ادراك رؤيته بالمعرفة فكان وجوده بلا كيفية رؤيته نفسه
بلا كيفية وادراكه نفسه بلا كيفية ومعرفته نفسه بلا كيفية فان سأل سائل
وقال بأي نظر ننظر الى جميع المحبوبات والمكروهات فاذا رأينا مثلا ر[illegible]
او جيفة فنقول الله تعالى فالجواب تعالى الله وتقدس ان يكون شيأ من هذه الا[illegible]
وكلا منا مع من لا يرى الجيفة جيفة والروث روثا بل كلا منا مع من
بصيرة وليس بأكمه فان من لم يعرف نفسه فهو اكمه واعمى وقبل ذهاب الا[illegible]
والعمى لا يصل الى معرفة المعاني وهذا الخطاب مع الذي لا يرى غير الله ولا يرى الا
فان الوصل الى هذا المقام يعلم انه ليس غير الله وخطابنا مع من له عزم وهمة في
طلب العرفان وفي طلب معرفة النفس لمعرفة الله تعالى ويطوي قلبه صورة
في الطلب الاشتياق الى الوصول الى الله تبارك وتعالى لا مع من لم قصد و
مقصد له فان سأل سائل وقال الله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وانت تقول بخلافه فما حقيقة ما تقول فالجواب عن ذلك في جميع ما املاناه هو
معنى قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اي ليس احد ولا بصر من احد
يدركه فلو جاز ان يكون في الوجود غيره لجاز ان يدركه غيره فقد نبه الله تعالى
بقوله لا تدركه الابصار على انه ليس غيره سواه يعني لا يدركه غيره بل مدركه
هو وهو الله فلا غير الا هو فهو المدرك لذاته بذاته لا غير فلا يدركه الا هو
اذ الابصار الا هو ده وما قال انها لا تدركه الابصار لانها محدثة
والمحدث لا يدرك القديم الباقي فلو تقدم بقيت من لم يعرف نفسه اذ لا [illegible]
وما الابصار الا هو فهو وجوده بلا ذهوده الادراك وبلا كيفية لا غ[illegible]
تمت عرفت الرب بالرب بلا شك ولا ريب فذاتي ذاته حقا بلا نقص ولا [illegible]
ولا صار انتهى فنفسي نظر الغيب ومنذ عرفت نفسي بلا مزج ولا [illegible]
وصلت وصول المحبوب بلا بعد ولا قرب ونلت عطائي فنفسي بلا من ولا [illegible]

٧...
وجوده بلا وجود
حرف صورة
الادراك والرؤية
صح